Grundriß

einer

Geschichte der Moralphilosophie

als

Leitfaden für Vorlesungen.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Wien, 1859.

Wilhelm Braumüller,

k. k. Hofbuchhändler.

Grundriß

einer

Geschichte der Moralphilosophie

als

Leitfaden für Vorlesungen.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Wien, 1859.

Wilhelm Braumüller,

k. k. Hofbuchhändler.

Vorwort.

Den Anlaß zur Entstehung dieser Schrift gab die neuestens getroffene Verfügung, daß an den theologischen Lehranstalten Oesterreichs Vorlesungen über Geschichte der Moralphilosophie gehalten, beziehungsweise eine Kritik der vornehmsten Principe und Systeme der philosophischen Moral gegeben werden sollte. Der vorliegende „Grundriß einer Geschichte der Moralphilosophie" ist mit vornehmlicher Rücksicht auf den benannten Zweck abgefaßt, und will demnach als eine für theologische Zuhörer bestimmte Lehrschrift angesehen und beurtheilt werden — als ein Leitfaden der in sachgemäßer Kürze das für den Lernenden Nöthigste und Wissenswürdigste enthält, jedoch so, daß dem Lehrenden, je nach Bedürfniß der Hörer und sonstigen Umständen, der freie Spielraum zu weiteren mündlichen Ausführungen völlig unbenommen bliebe. Daß der Verfasser bei möglichstem Bestreben nach Faßlichkeit und Gemeinverständlichkeit sich den Anforderungen tieferer Wissenschaftlichkeit nicht entziehen wollte, wird wohlwollenden Beurtheilern hoffentlich nicht entgehen. Geist und Tendenz der Schrift werden kaum einer Rechtfertigung bedürfen; die Natur der Sache, so wie der specielle Zweck des Verfassers brachten es mit sich, daß die am Faden der Geschichte vollzogene Gruppirung der Principien und Systeme zu einem theils directen, theils indirecten Nachweise der Anschauungen und Principien der christlichen Ethik sich gestaltete, in deren wissenschaftliches Verständniß

einzuführen, zweifelsohne eine Hauptabsicht der Einführung des neuen Lehrgegenstandes gewesen ist. In Gemäßheit dessen ist den Leistungen hervorragender christlicher Denker aus älterer und neuerer Zeit eine verhältnißmäßig ausführliche Berücksichtigung zu Theil geworden. Männer und Richtungen, welche noch der Gegenwart angehören, konnten selbstverständlich nicht, oder doch nur vorübergehend in den Kreis der Besprechung gezogen werden.

Sollte dieser, zunächst für die Zuhörer des Verfassers bestimmte Leitfaden anderwärts Billigung und Aufnahme finden, so wird sich auch Gelegenheit finden, in einer erneuerten Gestalt des Buches den etwaigen Wünschen in Absicht auf Aenderung oder Erweiterung einzelner Materien nachzukommen.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Berichtigung:

Seite 48, Zeile 2 von oben muß es heißen: nach bestem Können seinem Lustbegehren.

„ 76, Zeile 8 von oben: Ermenegildo Pino statt Eramnegildo Picco.

„ 90, Zeile 14 von oben: Shaftesbury statt Schaftesbury.

§. 1.

Die **Moralphilosophie** setzt sich die Erkenntniß der sittlichen Natur und Bestimmung des Menschen, und des beiden entsprechenden freithätigen Handelns zum Zwecke.

Die ihr angehörenden Probleme haben von jeher das menschliche Nachdenken eifrigst beschäftiget, und sind von Verschiedenen zu verschiedenen Zeiten auf die vielfältigste und mannigfaltigste Art gelöst worden. Eine übersichtliche Zusammenstellung, Sichtung und Prüfung aller dieser Denkversuche auf dem Gebiete der philosophischen Moral ist eine Aufgabe, welche der **Geschichte der Moralphilosophie** zufällt.

Literatur:

Ansaldi, Riflessioni sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale. Torino, 1778.

Garve, Ueber die verschiedenen Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten. Breslau, 1798.

Meiners, Allgemeine Uebersicht der Ethik der Griechen, Römer, Franzosen und Deutschen. Göttingen, 1800. 2 Thle.

Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin, 1803.

Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie. Hannover, 1822.

J. H. Fichte, Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England, von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Leipzig, 1850.

L. Bautain, Die Moral des Evangeliums im Vergleich mit den verschiedenen Moralsystemen. Aus dem Französ. übers. von Gaißer. Tübingen, 1856.

E. Feuerlein, Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen. Tübingen, 1857. 2 Thle.

Rosmini, Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale. (In Rosmini's ges. Schr., Bd. XII., Mailand 1837).

§. 2.

Der Geschichte der philosophischen Moral obliegt es vor allem, die unterschiedlichen **Standpunkte** anzugeben, welche in Auffassung und Beurtheilung sittlicher Verhältnisse maaßgebende

Geltung errangen. Weiters sind die verschiedenen Principien namhaft zu machen und zu prüfen, welche, jenen Standpunkten entsprechend, von Verschiedenen aufgestellt worden sind. Endlich soll die Geschichte der Moralphilosophie mit den bedeutenderen Systemen bekannt machen, in welchen die vorzüglichsten Principien weiter ausgeführt, entwickelt und in ihren Consequenzen für Wissenschaft und Leben verfolgt worden sind.

I. Von den verschiedenen Standpunkten der philosophischen Moral.

§. 3.

Wie die Geschichte der Philosophie überhaupt, so gliedert sich im Besonderen auch die Geschichte der Moralphilosophie nach drei Epochen, deren jede durch einen eigenthümlichen Standpunkt der moralischen Weltbetrachtung sich charakterisirt. Das vorchristliche Heidenthum stand wesentlich und durchgängig auf dem Boden des Naturalismus; und darnach gestaltet sich die gesammte Moralphilosophie der vorchristlichen Zeit und Welt in allen besonderen Formen ihrer sittlichen Auffassungsweise. Die zweite Epoche in der Geschichte der Moralphilosophie wird durch die Entstehung einer christlichen Literatur und Wissenschaft eingeleitet, welche auch die Traditionen der besseren griechisch-römischen Philosophie aus vorchristlicher Zeit in sich aufnahm, um sie im christlichen Geiste umzugestalten und zu ergänzen. Mit dem Anbruche einer neuen Zeit, nach Ablauf des Mittelalters, zeigte sich die Tendenz, mit Abthuung der bisherigen Art und Form in Gestaltung und Begründung der Moral neue Wege und Methoden zum wissenschaftlichen Aufbau einer rationellen Welt- und Lebensansicht aufzufinden; damit eröffnet sich denn auch für die Moralphilosophie eine dritte Epoche, als deren letztes Ziel man die anthropologische Begründung und Vermittlung des christlichen Sittlichkeitsbegriffes ansehen kann.

A. Der Standpunkt der vorchristlichen heidnischen Moral.

§. 4.

Der Standpunkt der vorchristlichen heidnischen Moral war, im Gegensatze zu der geistigen Auffassung der sittlichen Verhältnisse durch das Christenthum, wesentlich der naturalistische — im Gegensatze zum humanen und weltbürgerlichen Charakter der christlichen Moral wesentlich der nationale, staatliche und politische.

Dabei zeigt sich aber eine dem Fortgange der weltgeschichtlichen Entwickelung entsprechende Entwickelung der sittlichen Lebensansicht des vorchristlichen Alterthums; und die successiv hervortretenden Momente dieser Entwickelung sind an verschiedene Lebens- und Culturkreise vertheilt. Der Orient ist in seinen sittlichen Anschauungen wesentlich von seinen religiösen Vorstellungen abhängig; das Griechenthum verfolgt die künstlerische Herausbildung und Vollendung des rein Menschlichen als höchstes Ziel; bei den Römern ist Religion und Sitte dem Bewußtsein von Staat und Recht subordinirt. In dieser seiner fortschreitenden Entwickelung geht aber das Sittlichkeitsbewußtsein des Alterthums zuletzt ganz im Endlichen, in den Gedanken irdischer Macht, irdischer Größe, irdischen Genußes auf, und kann im Gefühle seiner inneren Unhaltbarkeit einer doppelten über es hereinbrechenden Gedankenströmung nicht widerstehen. Daher einerseits der Drang, die allmälich abhanden gekommene religiöse Grundlage des antiken Lebens in den religiösen Anschauungen des Orients wieder aufzusuchen; und hiemit vollendet die antike Lebensanschauung unwillkürlich den natürlichen Kreislauf ihrer Entwickelung im Rückgang auf den Ausgang derselben. Andererseits kann der entkräftete Lebensgeist des Alterthums den überwältigenden Wirkungen des christlichen Geistes nicht länger widerstehen, der selbst in rein heidnischen Kreisen seine geheime, aber unwiderstehliche Macht ausübt, und heidnisch gebildete Philosophen die Sprache der evangelischen Moral reden macht.

a) Der Standpunkt der sittlichen Lebensauffassung bei den orientalischen Culturvölkern der vorchristlichen Welt.

§. 5.

Wir heben aus dem Bereiche der orientalischen Culturwelt jene drei Völker aus, welche für das geistige Leben und Streben der Menschheit am meisten eine weltgeschichtliche Bedeutung behaupten. Dieß sind die Inder, Aegypter und die Zendvölker.

Die indische Lebensanschauung ist wesentlich auf emanatianistische Vorstellungen gegründet. Diese haben, im Vereine mit einem tiefen Gefühle für die sündhafte Befleckung und Verdorbenheit der menschlichen Natur, die Lehre von der Seelenwanderung erzeugt. Die Consequenz von Beiden war die moralische Forderung der Abwendung von allem Sinnlichen,

Vergänglichen, Irdischen in Versenkung von Sinn, Gemüth und Verstand in das ungetheilte, unveränderliche gegenstandlose Ewige. Daher als Ideal des sittlichen Strebens eine bis zur Selbstvernichtung getriebene Ascese, welche für den höchsten der indischen Stände, die Brahmanen, Lebensberuf ist, während die Glieder der übrigen Kasten bei besonderen gottesdienstlichen Anlässen sich solchen Acten grausamer Bußübung und Selbstpeinigung unterziehen. Das Kastensystem, durch welches die sociale und politische Gestaltung des indischen Lebens bedingt ist, ist eben auch auf die Lehre von der Seelenwanderung gegründet. Es ist ein durch Brahma selbst festgesetztes Schicksal, dem sich Niemand entziehen darf. Buddha wollte es als Reformator brechen; aber seine Anhänger unterlagen der von Alters her ererbten Ordnung.

Die Lehren über Emanation und Seelenwanderung, und die Kastenunterschiede sind den Indern mit den alten Ägyptern gemein. Nur setzten die letzteren ihre Ansichten hierüber in eine weit engere Beziehung zu astronomischen und physikalischen Vorstellungen, welche sie auch in ihre Götterlehre hineintrugen. In dieser, wie in ihrem Gottesdienste zeigt sich ein sittlich roher Naturalismus ihrer religiösen Anschauungen, und sie treten hiedurch zu dem die Welt in Nichts auflösenden Pantheismus der Inder in entschiedenen Gegensatz. Nicht Büßung und Ascese, sondern einzig Opfer und Cultus waren der Inhalt ihrer Religion. Das Thieropfer sühnte jede Schuld, indem die Seele des Thieres gleich jeder anderen Ausfluß des Göttlichen, der Gottheit näher steht, als das individuelle menschliche Bewußtsein. Sonst war ihr ganzes Leben mit allen seinen Verrichtungen durch eine bis in's Einzelnste bestimmte, und aus ihren astronomischen und physikalischen Vorstellungen begründete Ordnung geregelt. Auffallender Weise ist die Moral der alten Aegypter, wie man sie aus den neuerlichst entzifferten Todtenbüchern kennen gelernt hat [1]), weit reiner und vorzüglicher, als man zufolge der roh abgöttischen Denkart dieses Volkes voraussetzen sollte. Eben so auffallend ist die in diesen Büchern so nachdrücklich betonte Idee der Verantwortung über das abgelaufene Leben, neben gleichzeitiger Läugnung einer persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode.

---

[1]) Vgl. Lenormant: Les livres chez les Égyptiens im Correspondant, 1857, Februarheft.

Die Parsen nehmen in Hinsicht auf ihre religiös-sittlichen Grundanschauungen gewisser Maßen eine mittlere Stellung zwischen Indern und Ägyptern ein. Sie theilen mit den Indern das tiefe Gefühl für die Unreinheit des Irdisch-Sinnlichen, betrachten es aber keineswegs als etwas Verschwindendes und Nichtiges, wie die Inder, sondern leiten gleich den Ägyptern den Gegensatz des Guten und Bösen aus dem göttlichen Urwesen selber ab; der Gegensatz von Ormuzd und Ahriman bedeutet dasselbe, was jener von Osiris und Typhon, Isis und Nephtis bei den Ägyptern bedeutet. Ormuzd ist der Sonnen- oder Lichtgott, welcher zuerst die Lichtwelt und die reinen Amschastpand's aus sich geschaffen. Dem weiteren Schaffen des Lichtes trat die Finsterniß entgegen, und aus der Mischung beider, des Lichtes und der Materie ging die Erde mit ihren reinen und unreinen Geschöpfen hervor. Ahriman ist Urheber der physischen Uebel, des Winters, der dörrenden Hitze, der Stürme, Raubthiere, Gewürme — und der moralischen Uebel: Ausschweifung, Trägheit, Unglaube u. s. w. Des Menschen Aufgabe ist, dem Ormuzd zu dienen und gegen Ahriman zu kämpfen. Aber bereits der Anfang seiner Geschichte ist Abfall von Gott, und seitdem ist jeder der Menschen nach Leib und Seele verderbt. Daher war ein Hauptgeschäft ihrer religiösen Functionen die Reinigung, vor Allem die physische, die einen nicht geringen Theil ihrer Zeit in Anspruch nahm. Aber auch Reinheit der Seele, Enthaltung von allen dieselbe befleckenden Werken wurde gefordert. Auch die Gedanken sollen rein sein, und sich demgemäß mit dem Ursprunge der Dinge beschäftigen. Besonders empfohlene Werke sind: Beförderung der (polygamen) Ehen, Unterstützung der Armen, Unterricht der Unwissenden, Pflege der Hausthiere. Die beste, gottwohlgefälligste Beschäftigung ist der Ackerbau, indem durch Vertilgung des Unkrautes und Beurbarung der Wüsteneien Ahriman's Werke zerstört werden. Außer den Reinigungen, deren eine schon für neugeborne Kinder nothwendig war, während andere zu verschiedenen Zeiten, eine sogar an jedem Tage vorgenommen werden mußte, gab es auch Sühnen und Bußwerke zur Aussöhnung mit der Gottheit und zur Abwendung künftiger Strafen; hieher gehört z. B. Holz zur Nährung des heiligen Feuers herbeitragen, Ahriman's Thiere, Schlangen, Schildkröten, Eidechsen, Ameisen, Mäuse, Mücken tödten, unreine Löcher ahrimanischer Thiere in der Erde vertilgen, Priestern, Kriegern, Feldbauern die Werkzeuge ihres

Berufes anschaffen, reinen Männern, d. i. Glaubensgenossen einen Fluß, ein Land, ein Haus verschaffen, ein Mädchen als Gattin übergeben. Der Gottesdienst der Parsischen Lichtreligion ist der Feuerdienst. Am Ende des großen Weltjahres (12000 Jahre umfassend) wird ein großes Reinigungsfeuer (Weltbrand) alles Unreine theils verzehren, theils reinigen, nachdem bereits früher der große Prophet oder Helfer Sosiosch als Ueberwinder des Todes und Richter der Welt gekommen sein wird, um die Todten in Ormuzd's Macht aufzuwecken, und ihnen im Homsafte den Trank der Unsterblichkeit zu reichen.

b) Der Standpunkt der sittlichen Bildung der antiken Griechenwelt.

§. 6.

Auf den Grundlagen der religiösen Traditionen des Orients entwickelte sich unter günstigen äußeren Lebensbedingungen die Cultur und Gesittung des hochbegabten griechischen Volkes. Die Tendenz seiner geistigen Entwickelung war, das rein Menschliche zu gewinnen, und es in Kunst und Sitte anschaulich zu machen. Das rein Menschliche war ihm das Höchste, auch seine Götter dachte es als Menschen; was darüber hinausreicht, blieb ihm ein dunkles, unheimliches Räthsel. Insofern die Griechen ihre Götter menschenähnlich dachten, standen sie allerdings auf einer höheren Entwickelungsstufe des geistigen Lebens, als die ihnen vorausgehenden Culturvölker, deren Götter Personificationen bloßer Naturkräfte oder vergötterte Naturwesen sind. Allein auch das griechische Denken blieb in die Gränzen des Naturalismus gebannt, und demzufolge mußte auch der Standpunkt ihrer sittlichen Praxis ein naturalistischer sein, wenn schon veredelt durch das Gefallen an der schönen Form, durch welche das Materielle und Stoffliche gestaltet und gebildet werden soll. In echt griechischer Weise setzte Plato die reinen (d. h. immateriellen) Formen als Urbilder und eigentliche Wesenheiten der Dinge zuhöchst an; Gott selbst ist von ihnen abhängig, und gestaltet nach ihnen aus der Materie die wirklichen Dinge. Die ausgezeichnetsten griechischen Philosophen (Anaxagoras, Plato, Aristoteles) dachten den höchsten Gott lediglich als Beweger und Bildner der Welt; auch einem Plato gelingt es nicht, sich zum Gedanken eines Schöpfers zu erheben, in dessen Idee der Dualismus von Stoff und Form (Materie

und Ideenwelt) seine wahrhafte metaphysische Vermittlung hätte finden sollen.

Der Naturalismus der griechischen Denkart zeigt sich auf dem Gebiete der Moral in dem gänzlichen Mangel einer eigentlichen Moral des Privatlebens. Man kannte, strenge genommen, keine anderen Pflichten, als jene gegen den Staat oder das Gemeinwesen; die Handlungen der Einzelnen unterlagen nur nach ihrem Verhältnisse zu Staat und Gesellschaft einer moralischen Schätzung. Allerdings brachte es die höher entwickelte Bildung des Griechenvolkes mit sich, daß man sich im privaten Verhalten ein gewisses regelndes Maß als Gesetz des Handelns auferlegte, und die Sinnlichkeit unter die Regel der Vernunft gestellt wissen wollte; dadurch sollte sich eben der Grieche von dem rohen Barbaren unterscheiden. Wie weit man aber von der wahren Schätzung der Menschenwürde entfernt war, zeigt sich in dem wichtigsten Punkte der Privatmoral, in der Auffassung des Geschlechtsverhältnisses. Aristoteles hebt wol mit Recht die gesetzliche Monogamie als einen großen Vorzug der Griechen vor den Orientalen hervor. Aber zunächst war das Weib, die Hausfrau, nur als Mittel zum Zwecke, als Mutter von Kindern geschätzt; daher bestand z. B. in Athen ein gesetzlicher Zwang zum Heirathen, und die unfreiwillige Jungfrauschaft wurde als ein großes Unglück betrachtet. Der außereheliche geschlechtliche Umgang war weder durch Gesetze beschränkt, noch galt er im sittlichen Gefühle der Gesellschaft für anstößig. In der Regel wurde auf Erziehung und höhere Geistesbildung des Weibes gar keine Sorgfalt verwendet; oder wenn es geschah, so waren schlimme und anstößige Absichten damit verbunden. Von dem Laster der Päderastie hielten sich die berühmtesten und gepriesensten Männer nicht frei; es war, wie im Orient, so auch bei den Griechen allgemein verbreitet; die Solonischen Gesetze verboten es bloß den Sclaven. Die Erziehung zur tugendhaften Schönheit wurde hauptsächlich als Ausbildung der leiblichen Kraft und Wohlgestalt aufgefaßt; daher die Tödtung mißgestalteter Kinder in Sparta sogar von Staatswegen vollzogen wurde. Ueberhaupt war Weglegung oder Tödtung neugeborner Kinder etwas Häufiges; zu letzterem soll Solon den Eltern förmliche Erlaubniß ertheilt haben.

Um so weniger darf man sich über die Ansichten der Griechen hinsichtlich des Sclavenwesens wundern. Aristoteles hält es für

eine in der Ordnung der Natur gegründete Institution; die Natur selber habe einen großen Theil der Menschen zum Sclavenloose bestimmt, die einer geistigen Mündigkeit unfähigen Barbaren sind nur da, um regiert und gebraucht zu werden. Der Sclave verhält sich zum Herrn, wie das Werkzeug zum Künstler, der Körper zur Seele. Die Zahl der Sclaven überwog weit jene der Freien; Plato nimmt als Regel an, daß ein Reicher in Athen mehr als fünfzig Sclaven habe. Ich gebrauche die Sclaven wie Glieder meines Leibes, sagt Demokrit. In Athen, wo die Lage der Sclaven noch die vergleichungsweise günstigste war, durfte der Herr seinen Sclaven nicht ungestraft tödten; jede andere Quälerei hingegen unterlag keiner Strafe. Das einzige Mittel für den Sclaven blieb die Flucht zu einem geweihten Orte (Asyl oder Altar), um dort das Mitleid des Volkes anzurufen und um Verkaufung an einen anderen Herrn zu bitten. So oft die Sclaven vor Gericht Zeugniß abzulegen hatten, wurden sie vorerst allemal auf die Folter gespannt; ihre Aussage wäre sonst nicht giltig gewesen. Diese Tortur wurde von den berühmtesten attischen Rednern als treffliches Mittel gepriesen, um zuverlässige Aussagen über die Herren der Gefolterten zu ermitteln. Angeklagte Freie pflegten ihre Sclaven zur Folter anzubieten, wie bei uns ein Angeklagter einen Eid anbieten würde. Als Andocides sich weigerte, einen seiner Sclaven zur Tortur anzubieten, galt er des ihm zur Last gelegten Verbrechens für überwiesen. Die herrschende Vorstellung war, daß jede Sclavenseele grundverdorben sei. Nach Plato gehörte es zu den Kennzeichen eines wohl erzogenen Menschen, daß er seine Sclaven verachte. Der Druck und die Herabwürdigung des Sclavenstandes hatte natürlich dessen tiefste sittliche Versunkenheit zur Folge: Gefräßigkeit, Trunkenheit, Geilheit, schadenfrohe Tücke u. s. w. waren gewöhnliche Eigenschaften desselben. Nebenher aber sollten die Sclaven im Geschäfte der häuslichen Erziehung die wichtigste Rolle, jene des Pädagogen übernehmen; jeder freie Knabe hatte bis zum siebzehnten Lebensjahre einen solchen Pädagogen zur Seite, der ihn überall zu begleiten, in die Schule und auf die Palästra zu führen, namentlich auch gegen Verführung durch Päderasten zu verwahren hatte. Gewöhnlich bediente man sich hiezu eines alten abgenützten Sclaven, der zu anderen Dienstleistungen nicht mehr zu brauchen war. So hatte selbst Perikles seinen unbrauchbarsten Sclaven,

den alten Zopyrus, zum Wächter und Begleiter seines Mündels Alcibiades ausgewählt.

Die Verachtung des Sclavenstandes, welchen man als den Stand der Arbeitenden ansah, hing mit der Abneigung gegen alle technische und körperliche Beschäftigung, Handel und Gewerbe, zusammen. Kein Freier mochte eine solche Beschäftigung ergreifen; die gewerbliche Handarbeit (Banausia) war verachtet, und wurde Fremden und Nichtbürgern überlassen. So kam es, daß sich ein eigentlicher Mittelstand gar nicht bilden konnte; der Atheniensische Bürger wollte, wenn auch arm, vor Allem frei, d. i. müßig sein, nur um öffentliche Angelegenheiten bekümmert, und vom Staate genährt, von politischen Parteigängern für deren Zwecke bezahlt, an Schauspiel, Gerichtsscenen und gymnastischen Spielen sich vergnügend. Die früheren, den Müssiggang verpönenden Gesetze hatte die Demokratie als unbefugten Eingriff in das Recht der persönlichen Freiheit aufgehoben. Daher jenes anarchische Unwesen, welches allmälich zur Auflösung der griechischen Staaten führte, und sie in den Zeiten nationalen Verfalles zur leichten Beute für fremde Eroberer zubereitete.

c) Sittliche Zustände der Römerwelt.

§. 7.

Die Basis der sittlichen Zustände der Römerwelt war in den besseren Zeiten der Naturalismus des rohen Kraftgefühles, durch die starre Strenge eines unbeugsamen Rechtes disciplinirt, und einiger Maßen durchgeistet und veredelt durch die nationale Begeisterung für die Ehre und Größe des Staates. Als dieses nationale Gefühl kraftlos und siech geworden, hatte auch die Sittlichkeit im Römerthum jeden Halt verloren, und ging in schauderhaft angewachsener moralischer Elendigkeit unter.

Der Römer kannte keine anderen persönlichen Verpflichtungen, als die des strengen Rechtes. Das römische Volk hat den Ruhm erworben, unter allen Völkern zuerst das Privatrecht vollständig ausgebildet zu haben, und zwar mit einer bis in's Einzelnste durchgebildeten Folgerichtigkeit, unübertroffen durch Schärfe und praktische Nüchternheit. Diesem großartigen Gebäude, an dessen Ausführung durch zwölf Jahrhunderte gearbeitet wurde, lagen die schroffsten Begriffe von Mein und Dein zu Grunde. Der

Entstehungsgrund des Rechtes ist das „Nehmen mit der Hand" (mancipatio), also die Stärke des eigenen, beutemachenden Armes. „Was die Römer den Feinden genommen hatten — sagt Gajus — das hielten sie am allermeisten für ihr Eigenthum." Das Recht des Besitzenden über Sachen und Personen war unbeschränkt und ohne alle Verantwortung, so lange er nicht in das gleiche Recht Anderer übergriff. Es gab mithin nur Ein Verbot: Verletze keinen anderen Berechtigten (d. h. keinen Römer). Dieß war der Geist und das Princip des Römischen Rechtes und der Römischen Sittlichkeit, allerdings für einzelne Fälle gemildert durch die Sitte und herrschende Meinung, so wie durch das beiden dienende Institut der Censoren. Mit der unbeschränkten Selbstmacht des persönlichen Rechtswillens hängt die Härte zusammen, mit welcher der Römer im Namen des Rechtes Ueberwundene, Schuldner und Arme drückte. Hostis, Peregrinus und Rechtlos waren ihm gleichbedeutende Begriffe; dieß änderte sich nur insofern, als Rom den größten Theil der ihm bekannten Welt sich zu eigen machte und die Hostes in Unterthanen oder Schutzpflichtige verwandelte.

Als Paterfamilias war der Römer unumschränkter Gebieter im Hause. Im Wesentlichen war in dem Rechte über Frau, Kinder, Gesinde und Sachen kein Unterschied, soweit nicht die Sitte und öffentliche Meinung den Gebrauch des Rechtes über Personen milderte. Der Hausvater hatte Recht über Leben und Tod der Seinigen. Er konnte die im Ehebruche betroffene Gattin sofort tödten; dieses Recht stand ihm auch dann zu, wenn sie Wein getrunken hatte. Egnatius Mecenius soll dieses Recht wirklich ungestraft ausgeübt haben. Die Fälle, daß ein Vater seinen Sohn tödten ließ, waren nicht selten; erst unter Alexander Severus wurde es zum Gesetze gemacht, daß der Vater die Schuld des Sohnes früher durch die Obrigkeit untersuchen lassen mußte, ehe er ihn tödten durfte. Eben so durfte der Vater seine Kinder verkaufen; erst wenn das Kind zum dritten Male wieder in die Gewalt des Vaters zurückgekommen und abermals verkauft worden war, war es von der väterlichen Gewalt emancipirt. In früherer Zeit dürften solche Verkäufe oft vorgekommen sein; später schränkten Sitte und öffentliche Meinung den Gebrauch dieses Rechtes ein.

Die Sclaven waren vollkommen rechtlos; selbst ein Fremder durfte einen Sclaven beschimpfen, mißhandeln und schlagen, ohne

daß der eigene Herr zur Klage darüber berechtiget war. Die Strafen und Strafmittel, die gegen Sclaven angewendet wurden, waren mannigfaltig und grausam, die gewöhnlichste Strafe war die Kreuzigung. Die Sclaven auf dem Lande, die zum Feldbau bestimmt waren, wurden, an den Füßen gefesselt, Nachts in einem Raum unter der Erde (ergastulum) aufbewahrt. Flüchtige Sclaven wurden, wenn sie wieder eingefangen worden waren — wofür ein eigenes Gewerbe der Fugitavarii bestand — auf der Stirne gebrandmarkt, Arbeit und Schläge verdoppelt, oder wenn dem Herrn nicht viel an ihnen gelegen war, im Amphitheater den Bestien Preis gegeben. Manche boten sich in der Verzweiflung freiwillig zum Kampfe in der Arena an, wurden aber, wenn sie mit dem Leben davon kamen, ihren Herren wieder zurückgegeben. Ein Asyl für Sclaven, wie in Athen, gab es in Rom nicht. Beispielsweise möge erwähnt werden, wie der ältere Cato, das Vorbild römischer Tugend, seine Sclaven behandelte. Er fand keinen Unterschied zwischen Sclaven und Thieren, als daß jene für ihre Handlungen zurechnungsfähig und darum straffähig seien. Waren sie alt und untüchtig geworden, so ließ er sie verkaufen oder aus dem Hause werfen. Er ließ sie gleich Hunden und Pferden abrichten und erlaubte ihnen, so weit es ihm um Nachwuchs zu thun war, geschlechtliche Paarung. Er stiftete unter ihnen allerlei gehässige Zwietracht an, damit sie nicht gegen ihn conspirirten; jedes geringste Vergehen wurde mit schweren Züchtigungen gestraft, so daß ein Sclave, der seinen Befehl nicht erfüllt hatte, ohne seine Strafe abzuwarten sich selber erhenkte. Seneca sagt, daß am Sclaven selbst die unwillkürlichsten Dinge, Husten, Niesen, Schluchzen u. s. w. je nach Laune des Herrn mit Schlägen bestraft wurden; mit schwerer Strafe wurde jeder Laut gebüßt, der das anbefohlene Stillschweigen unterbrach.

Wie in Griechenland, war auch in Rom das Sclavenwesen eine der Hauptursachen des sittlichen Verderbens und des unaufhaltsamen Verfalles. Die Wirkung, welche sie auf die dem Sclavenloose Verfallen ausübte, enthüllte das römische Recht durch den Unterschied, den es zwischen einem Novitius und Veterator macht. Zum Veterator wurde ein Sclave, wenn er bereits ein Jahr als Sclave gedient, und stand dann in der Schätzung seines Preises schon weit niederer, als ein Novitius, weil er bereits für viel verdorbener und schlechter vermuthet wurde, als

er anfänglich gewesen. Die große Menge der demoralisirten Sclaven, welche keinen anderen Zügel ihres Verhaltens kannten, als die Furcht vor harten Strafen, übte seinerseits wieder den traurigsten Einfluß auf die Verhältnisse des Familien- und öffentlichen Lebens. Aus den verschiedensten Nationen des Ostens und Westens zusammengewürfelt, bildeten sie ein Gesellschaftselement, welches mit den Fehlern und Lastern aller Stämme und Nationen, aus welchen der Sclavenstand sich recrutirte, inficirt und geschwängert war, und jeder Einzelne die ihm etwa noch unbekannten Rohheiten, Unsitten und Ausschweifungen anderer Länder kennen lernte. In Folge zahlreicher Freilassungen vermischten sich diese in der Schule aller Laster ergrauten Menschen unablässig mit den Freien, und ergänzten die aussterbende Bürgerschaft; daraus bildete sich das entsittlichte Parasitengesindel der großen Städte, welches jedem Mächtigen, der ihm Brot und Geld gab, anhing, und sich zu allem Schlechten brauchen ließ. Die reichgewordenen Freigelassenen traten an die Stelle der durch ihre Laster und durch die Kriege aufgeriebenen Patricierfamilien. Tacitus sagt, daß unter Kaiser Claudius bereits die meisten Ritter und viele Senatoren ihr Geschlecht von Freigelassenen herleiteten; unter Nero erfüllten die Liberti bereits die Tribus, die Curien und die Cohorten. Eben so schmolz auf dem Lande die freie landbauende Bevölkerung, der Kern der Nation zusammen, da die Vornehmen, schon zu den Zeiten der Gracchi anfingen, große Landstrecken aufzukaufen und durch die Schaaren ihrer Sclaven bearbeiten zu lassen; so wurden allmälich die kleineren Besitzer aus ihren Patrimonien, die Pächter aus den Staatsländereien und bald auch von aller ländlichen Arbeit verdrängt. Dafür strömten nun diese schaarenweise nach Rom, um Brot und Unterkommen zu suchen, nicht aber etwa durch einen bürgerlichen Erwerb, der ihnen durch die darauf liegende Mißachtung und durch die Concurrenz der Sclavenarbeit verleidet war — sie fanden es vielmehr weit bequemer und räthlicher, sich demselben Treiben hinzugeben, welchem die mittellosen Freigelassenen sich ergeben hatten.

Die zunehmende Demoralisation zeigte sich besonders in der grauenhaften und schwer zu beschreibenden Entartung der geschlechtlichen Sittlichkeit. Die ursprünglich heilig gehaltene eheliche Verbindung war in der Kaiserzeit zu einem wechselreichen Spiel der frivolsten Laune herabgesunken. Die Männer scheuten und mieden

die Ehe, trotz der gesetzlichen Nachtheile, durch welche Augustus die Ehelosigkeit verpönte; Kindermord, Weglegung der Kinder u. s. w. waren an der Tagesordnung; die Weiber verloren unter maßlosen Ausschweifungen das Vorrecht ihres Geschlechtes, vor Podagra und Kahlköpfigkeit bewahrt zu bleiben.

Als ein besonderes Zeichen der furchtbaren sittlichen Entartung muß das unentbehrlich gewordene Vergnügen an den blutigen Fechterkämpfen angesehen werden; für die abgestumpften und sittlich verwilderten Generationen des alternden Roms reichten geringere Reizmittel des Vergnügens nicht mehr aus. Kein Volksfest, keine Lustbarkeit war vollständig, wenn diese Metzeleien fehlten. Frauen entschieden durch einen Wink ihrer Hand, daß dem verwundeten Fechter der Todesstoß zu gegeben sei. Die Schlachtungen wurden oft massenhaft vorgenommen, zur Thierhetze in der Arena stiegen auch Vornehme hinab, welche, nachdem sie Vermögen und Gesundheit vergeudet, des Lebens müde als Fechter den Tod suchten. Die fingirten Todesstöße in den Tragödien befriedigten nicht jederzeit die Zuschauer; ein Mime, der einmal einen Räuberhauptmann dargestellt, mußte auf Verlangen der Zuschauer wirklich gekreuziget werden; die Verbrennung des Herkules auf dem Öta wurde an einem Veurtheilten in Wirklichkeit dargestellt.

Übersättigung am Leben, Gewöhnung an den Anblick des Schlachtens und Mordens von Menschen aus Zeitvertreib führten zu massenhaften Selbstmorden. Selbst die stoische Lehre, die sonst einen hohen sittlichen Ernst behauptete, war dem Selbstmord für mancherlei Fälle günstig, in welchen das Leben nicht mehr mit Ehre und Würde behauptet werden zu können schien. Ein allgemeines Gefühl der Trauer und Entmuthigung hatte sich der Besseren bemächtiget; Tacitus zweifelt nicht, daß der römische Staat unter der Wucht des göttlichen Zornes seufze; es drängte sich ihm und Anderen das trostlose Gefühl auf, daß alles Irdische inhaltlos und schal, das menschliche Leben ein großes Possenspiel sei.

B. Der Standpunkt der christlichen Moral im Gegensatze zu der vorchristlichen heidnischen Moral.

§. 8.

Der Geist der christlichen Sitte ist im Gegensatze zur vorchristlichen heidnischen Sitte der Geist der erleuchteten Religiösität

und Humanität. Im Geiste erleuchteter Religiösität dient der Christ dem einen Herrn und Gott, dem er sich zu unverbrüchlicher Treue verpflichtet weiß; im Geiste erleuchteter Humanität erkennt er alle Menschen als Ebenbilder Gottes und als Glieder Einer Familie, die in heiliger Gemeinschaft das Reich Gottes auf Erden darstellen soll. Das christliche Leben ist im Gegensatze zum heidnischen Naturalismus ein Leben im Geiste, der die Unsitte und Unzucht der heidnischen Ausgelassenheit nur als gottwidrige Gräuel verabscheuen kann. Im Gegensatze zu dem kalten, lieblosen, selbstsüchtigen Geiste der antiken Gesellschaft ist der Geist der christlichen Sitte ein Geist der opferwilligen, hingebenden Liebe; im Gegensatze zu der die Keime der Auflösung und des Verfalles in sich tragenden Entartung ist er ein Geist der Bewahrung, Erhaltung und fortgesetzten Erneuerung.

Der Geist und Charakter der christlichen Sitte offenbart sich vornehmlich in seinen socialen Wirkungen. Die Wiederherstellung der verfallenen sittlichen Gesellschaft war ja der Zweck des Christenthums. Dieser Zweck wurde verwirklichet durch Versittlichung der Ehe und durch sittliche Erneuerung und Wiederherstellung des Familienlebens, der häuslichen Zucht und Sitte; durch Wiedereinsetzung des christlichen Weibes in die seinem sittlichen Berufe gebührenden Rechte; durch Begründung eines christlichen Gemeindelebens mit allen daran geknüpften erziehlichen, sittlich erneuernden und auf Linderung der leiblichen Noth abzweckenden Institutionen; durch Milderung und allmäliche Aufhebung der Sclaverei; durch Weckung des Geistes der werkthätigen, hilfreichen, aufopfernden Menschenliebe; endlich durch Versittlichung und Umbildung des heidnischen Rechtes im Geiste der Humanität, der Billigkeit und der geläuterten Moral.

Der Einfluß des Christenthums auf Verbesserung des Rechtes äußerte sich bereits unter den heidnischen Kaisern; und es ist merkwürdig, daß die humaneren und besseren Gesetze aus jener Periode eben von solchen Kaisern herrührten, welche das Christenthum nicht, oder doch weniger als andere verfolgten oder zum Theile sogar geheime Sympathien für dasselbe hegten. Antonius Pius wollte immer die menschlichste Erklärung des Gesetzes vorgezogen wissen; er ließ dem allmälich aufgekommenen Brauch bedrängter Sclaven, zu Asylen zu flüchten, rechtliche Anerkennung angedeihen und verbot, solche geflüchtete Sclaven vor richterlicher

Prüfung ihrer Beschwerden ihren Herren zurückzugeben. Der berühmte Ulpian, Rathgeber des Alexander Severus, unter dessen Hausgöttern das Brustbild Christi stand, führte die Rücksichten der pietas (Menschlichkeit) in die Auslegung des römischen Rechtes ein. Er trug der Erste den Grundsatz in das römische Rechtsbuch ein, daß alle Menschen gleich und frei geboren werden und die Sclaverei dem Naturrecht widerstreite. Eben so wurde noch unter den heidnischen Kaisern die despotische Willkür des Gatten und Vaters mehrfach beschränkt, sein Recht, sich von der Gattin zu scheiden, von strengeren Bedingungen abhängig gemacht, das Recht über Leben und Tod der Kinder aufgehoben, diesen Unterstützung der dürftigen Eltern eingeschärft u. s. w. Eine durchgreifende, dem Geiste der christlichen Sittlichkeit entsprechende Reform der Gesetze in Hinsicht auf Ehe, Familie, Sclaven, Arme wurde selbstverständlich erst unter den christlichen Kaisern in's Werk gesetzt.

Höchst merkwürdig ist der Einfluß, welchen der machtgewinnende Geist des Christenthums auf heidnische Philosophen äußerte. Die Verwandtschaft der moralischen Anschauungen Begriffe Seneca's mit jenen des Christenthums war schon den Kirchenvätern aufgefallen [1]). Die Vermuthung, er möge mit einigen Gliedern der römischen Christengemeinde eine Verbindung unterhalten haben, gab vielleicht Veranlassung zur Erfindung des apokryphen Briefwechsels zwischen Seneca und dem Apostel Paulus. Eine persönliche Bekanntschaft zwischen Beiden gehört nicht in den Bereich der Unmöglichkeiten; Paulus wurde zu Rom dem Präfectus Prätorio zur Aufsicht übergeben, und dieser war Burrhus, Seneca's Freund. Früher schon konnte Seneca durch seinen Bruder Gallion von Paulus gehört haben; Gallion war Proconsul von Achaja, ein durch Milde und Leutseligkeit ausgezeichneter Mann, welcher den durch die Juden bei ihm angeklagten Apostel frei gegeben hatte. Ferner finden sich in Seneca's Schriften auffallende Ausdrücke, welche man bei anderen Philosophen zu lesen nicht gewohnt ist, und welche an Paulinische Stellen oder überhaupt an biblische Ausdrucksweisen erinnern; so z. B. wenn Seneca von einem

---

[1]) Vgl. Tertullianus de anima, c. 19; Augustinus Civ. Dei VI, c. 11; Ep. 153; Lactantius Div. inst. I., c. 5; Hieronymus de script. eccl., c. 12.

Kampfe des Geistes wider das Fleisch [1]) von einem heiligen Geiste in uns [2]) spricht, die Ausdrücke Engel [3]), ewige Seligkeit (felicitas aeterna) [4]) gebraucht. Damit will jedoch keineswegs gesagt werden, daß Seneca mit den erwähnten Ausdrucksweisen die geläuterten und ausgebildeten Vorstellungen der christlichen Weltansicht verband; sondern nur, daß er sich aus der Berührung mit Christen Gedanken und Ausdrücke aneignete, welche den heidnischen Philosophen der vorchristlichen Zeit fremd waren. Man bestritt den christlichen Einfluß auf Seneca aus dem Grunde, weil er den specifisch religiösen Fragen fremd geblieben, und wie vollkommen richtig bemerkt wird, eigentlich nur den allgemeinen Standpunkt der Humanität zu erringen gestrebt; indeß ist dieß schon ein so bedeutender Fortschritt über das Heidenthum hinaus, daß er ohne directen oder mindestens indirecten Einfluß des Christenthums nicht erklärt werden kann. Und andererseits ist es so erklärlich und natürlich, daß ein gebildeter Heide, der von einem edleren Streben beseelt war, den Grundsätzen der christlichen Moral Beachtung schenkte, und auch deren allgemeinste Grundvoraussetzungen anzuerkennen geneigt war, ohne auf den specifischen Inhalt des christlichen Glaubens einzugehen. Man wird, um besonnen zu verfahren, zugeben müssen, daß die Ueberzeugung des Seneca von einer allen Menschen gemeinschaftlichen Thorheit, die sie an Erkenntniß und werkthätigem Anstreben ihres höchsten wahren Zieles hindere — ein durch selbsteigene sittliche Erfahrung an sich und Anderen gewonnenes Ergebniß sei; ebenso wenn er sagt, daß kein Mensch vor dem Richterstuhl seines Gewissens sich als rein erklären könne, sondern jeder sich anklagen müsse. Gewiß aber klingt es überraschend, wenn man einen heidnischen Philosophen weiters sagen hört: Aus Ehrfurcht, aus Dankbarkeit gegen Gott, welcher die guten Menschen, wie ein Vater seine Kinder liebt, sollen wir demselben zu gefallen suchen [5]). Seneca glaubt an die göttliche Vorsehung, die überall thätig, und welcher nichts verborgen ist, selbst unsere innersten

---

[1]) Consol. ad Marciam, c. 24.

[2]) Ep. 41.

[3]) Ep. 20.

[4]) De Vita beata, c. 2.

[5]) De Provid., c. 2.

Gedanken nicht [1]). Hier ist wenigstens die sittliche Anwendung, welche von dem Glauben an die Vorsehung gemacht wird, als charakteristisch zu beachten. Eben so merkwürdig ist es, wie er die Pflichten der Achtung und des Wohlwollens gegen Menschen aller Art ohne Unterschied des Standes und der Nation hervorhebt, und mit seinem Gottesglauben in Verbindung bringt. Es gibt zwei Republiken; an die eine fesselt uns das Loos unserer irdischen Geburt, die andere ist wahrhaft groß, öffentlich und allgemein, schließt Götter und Menschen in sich, und erstreckt sich auf Erden so weit als der Lauf der Sonne geht [2]). Alle Menschen stammen auf gleiche Weise von Gott [3]), und sind in dieser Hinsicht alle gleich [4]). Die Tugend schließt keinen aus; sie öffnet ihre Arme allen Menschen, nimmt alle auf, sie ruft Alle: Freie, Freigelassene, Sclaven, Könige, Verbannte; sie wählt nicht aus Vorliebe das vornehme Geschlecht und das Glück, sie begnügt sich mit dem nackten Menschen [5]). Nur der tugendhafte Mensch ist adelig; er allein ist wahrhaft reich und frei [6]). Der Mensch ist eine „heilige Sache", welche keiner verachten und mißbrauchen darf, wie Herren ihre Sclaven, das Volk die Gladiatoren, Tyrannen ihre Unterthanen verachten und mißbrauchen [7]). Es gibt kein natürliches Recht, den Menschen als Sclaven zu gebrauchen; jede Seele ist von Natur frei. Man ist nur dann Sclave, wenn man an dem unedlen Gefängniß, in welchem die Seele schmachtet, Gefallen hat, und den Leidenschaften und Begierden des Fleisches gehorcht [8]). Dieß ist eine unwürdige Knechtschaft für den Menschen, der für eine höhere Bestimmung geschaffen ist [9]). Die Menschen sind berufen einander zu helfen [10]). Der Vermögliche soll achtbaren Menschen, und solchen, die er dazu machen kann,

---

[1]) Ep. 83.

[2]) De otio sapientis, c. 31.

[3]) Ep. 44.

[4]) Ep. 31.

[5]) De benef., c. 18.

[6]) Consol. ad Helviam.

[7]) Ep. 95.

[8]) Ep. 74.

[9]) Ep. 65.

[10]) De ira, c. 5.

geben [1]. Die Wohlthätigkeit ist eine Nachahmung Gottes; zu jeder Stunde überschüttet uns Gott mit Wohlthaten, er ertheilt sie ohne Unterschied Guten und Bösen; er läßt die Sonne für die Verbrecher aufgehen, und das Meer ist den Seeräubern offen [2]; zur rechten Zeit gießen die Götter den Regen auf die Erde, durch die Winde setzen sie die Meere in Bewegung, durch den regelmäßigen Lauf der Gestirne bezeichnen sie den Verlauf der Stunden u. s. w.; friedlich und den Menschen gewogen, dulden sie die Irrthümer der Geister, die sich von ihnen entfernen [3]. Besonders merkwürdig sind auch die Äußerungen des Seneca über Versöhnlichkeit und Feindesliebe. Er findet den Wunsch, dem Feinde zu schaden, verrucht und abscheulich; das Wort Rache ist ihm ein unmenschliches Wort; es sei weit schlimmer, Übles zu thun als Übles zu leiden. Er schrieb ein eigenes Werk um zu zeigen, wie sehr Zorn und Rachsucht der menschlichen Natur entgegen sind; er widerlegt in demselben Werke die Gründe, welche die verletzte Eigenliebe und eine egoistische Philosophie anführen, um die Rache zu rechtfertigen; er spricht sich wider diejenigen aus, welche sie, wie z. B. Aristoteles, natürlich finden, wegen des Vergnügens, das sie begleitet, und die aus demselben eine Triebfeder der Tugend machen. Ein Laster — bemerkt Seneca — kann nimmermehr ein Erregungsmittel der Tugend sein. Er ist weit davon entfernt in demselben ein Zeugniß der Seelengröße zu erkennen. Der Weise wird immer zuerst die Ursache seiner Gemüthsbewegungen prüfen, und auch dann, wenn er sich über dieselben keinen Vorwurf zu machen hat, die Beleidigungen mit Ruhe ertragen; sie können ihm nichts Böses zufügen; denn er ist frei, erhaben über solche Angriffe. Dieß Letztere ist Ausfluß des Stoicismus; nicht so der gleich beigefügte Rath, zu vergeben, wofür der mächtigste Grund in dem Bewußtsein der eigenen Fehler gefunden wird. Wir sollen bedenken, wie oft wir der Vergebung bedürfen.

Die Idee der Humanität und des humanen Wohlwollens, das Dringen auf Reinheit des Familienlebens, auf Achtung der Menschenwürde an Sclaven bricht auch bei Plinius dem Jünge-

---

[1]) De vita beata, c. 23.

[2]) De benef IV., c. 26.

[3]) De benef VII., c. 31.

ren, bei Dio Chrysostomus und Plutarch durch. Wie sehr Epiktet die Vorzüge der christlichen Moral wahrnahm, geht aus seiner Frage hervor, ob der Mensch nicht aus der Vernunft jene Kraft zu schöpfen im Stande sein sollte, welche die Galiläer (Christen) aus ihrem Glauben schöpfen? Aus dieser Frage geht nun wohl auch hervor, daß er selber kein Christ gewesen, wie man zeitweilig zu beweisen versuchte; wohl aber läßt sich nicht in Abrede stellen, daß bei ihm, vielleicht dem Reinsten unter allen heidnischen Moralisten, so viel Christliches durchklingt, daß es sich nur aus dem, ihm vielleicht selber unbewußten Einflusse des Christenthums erklären läßt. Ähnliche Gedanken, wie bei Seneca und den übrigen zuvor Genannten, kommen auch bei ihm vor; vornehmlich tritt er dem Egoismus der antiken Gesellschaft entgegen, und erkennt, daß zur Rettung der Gesellschaft ein neues Princip, das des gegenseitigen Wohlwollens, an die Stelle des bisher geltenden treten müsse. Pascal sagt, Epiktet sei einer von Jenen gewesen, welche Pflichten der Menschen am besten erkannt haben. Origines bezeugt, daß Sclaven und Menschen aus den niedersten und verachtetsten Classen durch die Bekanntschaft mit den Abhandlungen dieses Weisen bedeutend gebessert worden sein [1]).

Endlich ist auch noch Marc. Aurel zu erwähnen, der, obwohl ein Verfolger der Christen, in seinen philosophischen Betrachtungen Gedanken äußert, die, jenen seiner Vorgänger ähnlich, aus demselben Einflusse, unter welchem diese standen, erklärt werden müssen.

C. Charakteristik der gegen den christlichen Standpunkt der sittlichen Lebensauffassung reagirenden Tendenzen älterer und neuerer Zeiten.

§. 9.

Wenn der versittlichende Einfluß des Christenthums selbst auf die sittlichen Anschauungen heidnischer Philosophen einen veredelnden Einfluß nahm, so hat umgekehrt die im Schooße der christlichen Gesellschaft auftauchende Negation die Moral jederzeit mehr oder weniger wieder auf den Standpunct der heidnischen Welt- und Lebensansicht hingedrägt, ja dieser Standpunct ist in den extremen Ausläufern der widerchristlichen Negation mit

---

[1]) Contra Celsum, VI. 2; III. 54.

bewußter Entschiedenheit angestrebt und als maßgebend erklärt worden. Dieß war aber eben nur die richtige Consequenz der Negation; denn wenn es zum wesentlichen Charakter der christlichen Weltanschauung gehört, der entschiedenste Gegensatz zu allen Formen des Pantheismus, Naturalismus, Materialismus zu sein, so muß umgekehrt jede Opposition gegen das Christenthum mit irgend einer dieser Formen und Modificationen des heidnischen Standpunctes sich verschmelzen.

Diese Behauptung bewährt sich geschichtlich an allen bedeutenderen Auflehnungsversuchen wider die Alleinherrschaft und unbedingte Geltung des christlichen Principes der Sitte und Societät. Daß Viele nicht so weit gehen, und bei theilweiser oder gänzlicher Aufgebung der christlichen Welt- und Gottesansicht dennoch die ihnen durch die christliche Erziehung eingeprägte Moral beibehalten wollen, beruht eben nur auf einem Mangel an Consequenz und zugleich auf einem Mangel an Einsicht in das wahre Wesen der christlichen Moral.

Die Opposition gegen die sittliche Lebensauffassung des Christenthums ist geschichtlich in einer doppelten Gestalt aufgetreten; sie kleidete sich einerseits in das Gewand der religiösen Opposition, andererseits in jenes der philosophischen. Eben so machte sie sich auf einem zweifachen Gebiete geltend, auf dem Gebiete der persönlichen Privatmoral und auf jenem der Gesellschaftslehre. Die Angriffe auf die christliche Gesellschaftsordnung waren aber nur die Folge der consequenten Weiterbildung der Angriffe auf die Grundsätze der christlichen Privatmoral, und beiderlei Arten von Angriffen eine Folge des Bestrebens, die Grundsätze des Pantheismus, Naturalismus und Materialismus in die sittliche Lebenspraxis überzusetzen.

§. 10.

Gehen wir zuerst auf die religiöse Opposition und deren Aufstellungen auf dem Gebiete der Privatmoral ein. Hier stellt sich in geschichtlicher Ordnung zuerst der Gnosticismus ein. Dieser war in seiner Opposition gegen die reine christliche Lehre wesentlich naturalistisch, und darin, daß er den spirituellen Charakter derselben in den Bereich naturalistischer Vorstellungen herabzog, bestand eben sein häretischer und widerchristlicher Charakter. Der ewige Hervorgang des göttlichen Sohnes und Geistes

aus dem göttlichen Vater wurde in diesem Systeme in eine emanatianistische Naturlehre verwandelt, die Welt als göttliche Emanation vergöttert, das: Eritis sicut Deus, praktisch geübt, und die ungebundene Willkür der Lüste, die schon durch die einseitige Bevorzugung des Erkennens auf Kosten des Handelns frei gegeben war, aus den Grundvoraussetzungen des Systems gerechtfertiget. Der Grundcharakter des entarteten Gnosticismus war materialistischer Pantheismus.

Neben dem Gnosticismus trat der Manichäismus hervor, der zweite große Abfall vom Christenthum, gleich ersterem materialistisch und pantheistisch, voll intellectuellen Hochmuthes und frommen Stolzes, der aber bei weit getriebener Heuchelei nur die Maske eines entsittlichten, lasterhaften Lebens war. Über die sittliche Praxis der Manichäer gibt Augustin's Werk de moribus Machinaeorum lehrreiche Aufschlüsse. Ihre Lehre von einer völligen Identität der Natur Gottes mit der Natur der Dinge präludirte der Lehre des späteren Spinoza von einer alleinzigen allgemeinen Substanz. Ihre Ansicht, daß der Besitz des Eigenthums unerlaubt sei, ist die erste Spur des falschen Communismus.

Die Grundsätze der Manichäer und Gnostiker pflanzten sich in verschiedenen mittelalterlichen Secten fort, in den Paulicianern, Priscillianisten, Bogomilen, Petrobrusianern, Henricianern, Patarinern, Katharern, Albigensern, Waldensern, Dolcinisten, Begharden, Lollharden, Brüdern und Schwestern des freien Geistes u. s. w. Bleiben wir bei den letzteren stehen, in welchen die sittlichen Consequenzen des materialistischen Pantheismus am klarsten und unverhülltesten ausgesprochen worden, so stoßen wir auf einen Abgrund ruchlosen Verderbens. Ein Theil der übrigen Secten befaßte sich vornehmlich nur mit dem Kampfe gegen das äußere Kirchenthum, ohne sich direct zu gestehen, daß man damit nur eine lästige Schranke der sittlichen Ungebundenheit entfernen wolle. Die Brüder und Schwestern des freien Geistes aber, so wie mehrere andere nächstverwandte Secten protestirten geradezu gegen alle sittliche Zucht und Ordnung. Aus ihrer Lehre von der Indifferenz des göttlichen Urwesens, aus welchem alles Differente hervorgegangen, folgerten sie, Gott sei weder gut noch böse, verhalte sich demnach gegen den Unterschied von Gut und Böse vollkommen gleichgiltig. Damit setzten sie sich über den Widerspruch hinweg, einerseits die Materie und die materiellen

Triebe für böse zu halten, andererseits den materiellen und natürlichen Trieben unbedingt die Zügel schießen zu lassen. Sie sahen in der Herrschaft der Triebe eine unüberwindliche Nothwendigkeit, und in der Befriedigung derselben eine Art zeitweiliger Befreiung von der Macht derselben, in der Verschwendung der natürlichen Kräfte eine Art löblicher Selbstbefreiung von der Materie, also eine Art Vergeistigung des Menschen. Aus der indifferenten Einheit und Gleichheit der göttlichen Substanz in Allen folgerten sie die unbedingte Gleichheit der Ansprüche Aller auf Alles; jede Ungleichheit und jeder Unterschied ist böse und sündhaft, Allen gehört Alles, Alle sind gleich berechtiget. Daraus folgte die Aufhebung aller Standesunterschiede, aller obrigkeitlichen Gewalt, alles Privatbesitzes, und auch der Ehe als einer die Rechte aller Anderen ausschließenden Privatverbindung. Gemeinschaft der Güter, der Weiber gehören zur Ordnung, Blutschande ist etwas Erlaubtes und Indifferentes.

§. 11.

Man könnte nun vielleicht sagen, die pantheistische Mystik des Mittelalters sei keine reine Vertretung des Pantheismus, und man müsse deßhalb bei der pantheistischen Philosophie der Neuzeit das geläuterte Verständniß der pantheistischen Moral suchen. Die Geschichte der Philosophie möge hierauf antworten.

An der Spitze der neueren Pantheisten steht Spinoza mit seiner Lehre von der alleinzigen Substanz, die in ihrem innersten Wesen, mithin auch in allen Manifestationen desselben einer absoluten Nothwendigkeit unterworfen ist. Demgemäß ist der Zweckbegriff ein eingebildeter Begriff; nichts geschieht nach Zwecken, sondern Alles, weil es eben nur so und nicht anders geschehen kann. Dieß gilt demnach auch vom Menschen. Die Begriffe von Gut, Böse, Ordnung, Störung sind gleich jenen der Wärme und Kälte, Schönheit und Häßlichkeit nur dadurch entstanden, daß die Menschen gewohnt sind, Alles auf sich als Zweck zu beziehen, und die Dinge von der Seite zu betrachten, als sie dem Menschen zusagen oder nicht zusagen. Der Philosoph hingegen hat die Dinge nach dem zu nehmen, was sie an sich sind, und findet dann nichts anderes als eine unabänderliche Nothwendigkeit im Sein und Geschehen. Aus der falschen Vorstellung menschlicher Freiheit sind die Begriffe lobenswürdig, tadelnswerth, Sünde,

Verdienst entstanden, die für denjenigen keine Wahrheit haben, der da weiß, daß Alles gerade so ist und geschieht, wie es sein und geschehen muß und gar nicht anders sein und geschehen kann. Die fraglichen Begriffe haben bloß für die bürgerliche Ordnung Geltung; wäre der Mensch allein, so wäre er durch kein Gesetz gebunden. Eine solche Gebundenheit ist auch für den Menschen an sich genommen gar nicht nöthig, da jeder durch seine Vorstellung vom Nutzen und Schaden unabänderlich geleitet und bestimmt ist.

Der berühmteste Vertreter der pantheistischen Philosophie der Neuzeit ist Hegel, der dem Systeme des Pantheismus die vollkommenste kunstgemäße Durchbildung gegeben hat. Auch Hegel lehrt, gleich Spinoza, die Nothwendigkeit des Bösen im engen Anschluß an die pantheistische Mystik des Mittelalters. Sünde und Böses ist in dieser gleichbedeutend mit Besonderheit und Endlichkeit, die Endlichkeit aber eine nothwendige Folge der Selbstdiremtion und des Aus-sich-Heraustretens der göttlichen Substanz. Das göttliche Leben fordert seinem Begriffe zufolge (als Leben) diese Selbstdiremtion, fordert also die Entstehung des Endlichen und Besonderen, das in seinem zeitlichen Unterschiede und Gegensatze zum Allgemeinen nur das Böse und Sündhafte sein kann. Ähnliches finden wir bei Hegel. Das Höchste oder das Absolute, sagt Hegel, ist die logische Idee, das in Gedanke und Begriff gefaßte Wesen der Dinge; diese Idee ist Gott selber, wie er an sich ist. Gott soll aber, was er an sich ist, auch für sich werden d. h. soll sich als das erfassen, was er ist. Zu diesem Zwecke muß er sich gegenständlich werden, sich aus sich heraussetzen, offenbar werden. Diese Selbstoffenbarung Gottes muß alle Stufen des logischen Processes durchgehen, alle Kategorien und Momente der logischen Idee erschöpfen, aber nur um jede der herausgesetzten Erscheinungen als ungenügende, inadäquate Darstellung des Absoluten durch eine darauf folgende nächst höhere zu verneinen, bis endlich die höchste vollkommenste, das Wahre aller vorausgegangenen Manifestationen in sich schließende Darstellung des Absoluten gefunden, und das Absolute darin sich selbst gefunden und erkannt hat. Die höchste und einzig genügende reale Darstellung des Absoluten ist der Mensch, der das letzte und höchste Moment des in der Naturentwicklung vor sich gehenden Verleiblichungsprocesses Gottes ist. Nachdem aber die Natur nach einer langen Reihe

von stets höher gesteigerten Formationen aus dem allgemeinen kosmischen Leben unser Sonnensystem, aus diesem unsere Erde, aus dem Bildungsprocesse derselben als Letztes und Höchstes den Menschen herausgesetzt hat, so handelt es sich darum, daß der im Menschen vollkommen gegenständlich gewordene Gott sich auch seiner selbst im Menschen bewußt werde; und da beginnt nun als Fortsetzung des kosmogonischen Processes der geschichtliche Proceß, dessen Verlauf nach denselben Gesetzen dialektischer Nothwendigkeit vor sich geht, wie der Entwickelungsproceß der Natur, und die vollkommene Verwirklichung des Geistes, d. h. des Bewußtseins Gottes von sich selbst, zum Zwecke hat. Gott kann sich nur im Menschen denken; darin, daß dieß aufgefaßt werde, besteht das Wesen der philosophischen Einsicht, die demnach das Bewußtsein Gottes von sich selber ist. Der Entwickelungsgang der Welt ist ein nothwendiger, die erste Selbstentäußerung und Verendlichung des Absoluten selbst schon das Beginnen des Bösen, alles Endliche als solches böse, und die Aeußerung des Bösen das Streben des Endlichen, seine Endlichkeit zu behaupten. Nun aber sind Bedürfniß, Trieb, Neigung und Leidenschaft die nothwendigen und Alles bestimmenden Agentien der weltgeschichtlichen Entwickelung, somit das Böse ein nothwendiges Agens, und von dem Einzelnen fordern, daß er einem sündelosen Ideale gleiche, hieße so viel als fordern, daß der Einzelne das Ganze, Allgemeine sein soll. Da dieß widersinnig ist, so ist jeder Einzelne von der Schuld des ihm anhaftenden Bösen frei, und der Mensch — wie Hegel sich ausdrückt — unmittelbar durch sich selbst absolvirt, insofern er sich nichts daraus macht.

Es ist schon oft bemerkt worden, daß diese Art Philosophie nichts anderes als der unverhüllte rationale Ausdruck des religiösen Lehrinhaltes des symbolgläubigen Protestantismus ist, der in Hinsicht auf seine kosmologischen Anschauungen halbentwickelter Pantheismus ist, auf dem Gebiete der Moral aber als schlecht verhüllter Manichäismus sich darstellt.

§. 12.

Gehen wir von den antichristlichen Moraltheorien der Neuzeit auf die antichristlichen Socialtheorien der Neuzeit über, so ist vor allem Hobbes zu erwähnen: Elementa philosophica de cive (1642). Man kann seine Gesellschaftslehre eine ächt heidnische nennen; denn wie nach heidnischer Ansicht die Welt

aus dem Chaos, so geht nach Hobbes der Staat aus einem anarchischen Zustande hervor, welcher ein Krieg Aller gegen Alle ist. Der Anfang der bürgerlichen Gesellschaft ist die gegenseitige Furcht, die in der natürlichen Gleichheit Aller, so wie in dem Willen, einander gegenseitig zu schaden, gegründet ist. Der Gleiche hat von den Gleichen Alles zu fürchten, weil im Naturstande Allen der Wille einwohnt, sich einander zu schaden, welcher Wille sich daraus erklärt, daß Viele nach einer und derselben Sache streben, die jedoch nicht gemeinsam genossen werden kann. Die Ungleichheit ist durch das bürgerliche Gesetz entstanden. Die Natur gibt einem Jeden das Recht auf Alles und zu Allem. Ohne durch irgend einen Vertrag gebunden zu sein, hat jeder die Freiheit zu thun, was ihm beliebt, zu besitzen, zu gebrauchen und zu genießen, was und wie er will und kann. Das Gute ist hier das, was Jemand will, was ihm zusagt oder zuzusagen scheint. Im Naturzustande ist das Maß des Rechtes der Nutzen. Der Naturstand ist die ungetrübte Freiheit der Menschen, welche eben so wenig regieren als sie regiert werden. In diesem Stande gibt es kein Mein und kein Dein, kein Eigenthum. Bevor der Staat entsteht, herrscht der Communismus; Alles gehört Allem. Erst mit dem Staate und seinen Gesetzen beginnt das Eigenthum. Der Staat ist der künstliche Mensch. An sich ist der Staat der aufgehobene Naturzustand. Zur Aufhebung des Naturzustandes und zur Einrichtung des Staates drängt den Menschen vor Allen die Sorge um seine Sicherheit. Die Freiheit des Naturzustandes ist eine vollständige aber unfruchtbare und traurige Freiheit, die sich als die willkürliche stets an der eben so willkürlichen Freiheit aller Anderen bricht. Die geschützte, sichere und furchtlose Freiheit verleiht nur der Staat. Ueberhaupt ist außerhalb des Staates nur Gewalt der Begierden, Krieg, Furcht, Armuth, Häßlichkeit, Verlassenheit, Barbarei, Unwissenheit und Wildheit; im Staate aber, in welchem Einer für Alle and Alle für Einen sind, wohnt Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichthum, Glanz, Gemeinschaftlichkeit, Eleganz, Wissenschaft und Wohlwollen. Die beste Art des Staates ist aber die Monarchie, und zwar wegen der in ihr herrschenden Einheit des Willens. Die Monarchie des Hobbes ist die absolute, der auch die Kirche so gänzlich unterworfen ist, daß der Staat sogar die heilige Schrift interpretirt, und Richter in Glaubenssachen ist. So steigt nach Hobbes aus

der Willkür des anfänglichen Naturstandes allmälich der Staat als absolute Monarchie heraus, die mit den sonst freien Menschen gerade so tyrannisch verfährt, wie im Naturstande der Wille mit dem Wilden, den er bemeistert. Ein Extrem führt zum anderen; diese Wahrheit bewährt sich auch hier. Hobbes kennt keine Macht der inneren Wahrheit, der Idee des inneren Gesetzes und der Ordnung, die aus beiden entspringt. Nur die absolute Gewalt ist das Herrschende. Daher sagt er auch: „das Recht, durch welches Gott herrscht, ist in seiner Allmacht gelegen.“ Hiedurch wird die göttliche Allmacht zu einer blinden Macht (vis bruta) herabgesetzt — eine Vorstellung, welche Hobbes sogar noch aus der heiligen Schrift beweisen will.

Mit Hobbes' Vorstellungen über den Staat stimmt Spinoza in vielen Punkten auffallend überein, so daß man seine Ansicht für eine Copie der Ansichten des ersteren zu halten sich versucht fühlen könnte. Im vorstaatlichen Zustande — sagt Spinoza — gibt es kein Eigenthum, sondern gehört Allen Alles. Denn das Begehren der menschlichen Leidenschaft ist als Macht der Natur, d. i. Gottes schrankenlos berechtiget. Die Vernunft sagt aber dem Menschen, daß es weit nützlicher sei, sich mit Anderen zusammenzuthun, und in dieser Vereinigung die Ansprüche der eigenen Natur zu beschränken, so weit es für den Zweck des Zusammenseins nothwendig ist. Dieß geschieht in Form eines Vertrages, welcher aber nicht für immer und nur insoweit bindet, als er nützlich ist. Die vollkommenste Staatsform ist die Demokratie, weil sie den natürlichen Affecten, Trieben und Neigungen des Menschen die wenigsten Beschränkungen auflegt. Wird aber die Herrschaft an Einen übertragen, so hat er so viel Recht, als er Macht hat; er herrscht durch Zwang und Furcht. Die Religion ist dem Nutzen des Gemeinwesens anzupassen; die Staatsgewalt allein bestimmt, welche Religion zu gelten habe und wie ihre Vorschriften und Gebote auszulegen seien. Die höchste Tugend ist die Vaterlandsliebe und Gehorsam gegen die höchsten Gewalten des Staates; die Propheten des alten Testamentes, welche im Namen Gottes gegen das falsche Königthum in Israel auftraten, werden von Spinoza Aufrührer gescholten.

§. 13.

Die von Hobbes und Spinoza in Gang gebrachte Vorstellung von einem der geschichtlichen Existenz der Völker vorausgehenden

Naturzustande wurde in der Folgezeit fast allgemein zur Grundlage der Rechtsphilosophie genommen; nur mit dem Unterschiede, daß man das Unerfreuliche an ihm, den chaotischen Charakter, den Krieg Aller gegen Alle, völlig vergaß, und einzig nur die natürliche Freiheit und Gleichheit Aller in's Auge faßte. „Durch das Heraustreten aus dem Naturzustande" — sagt Ch. Wolff — „ist das Eigenthum und die Staatsgewalt, und dadurch die Ungleichheit entstanden. Dieser Austritt geschah in Form eines Vertrages. Wie Wolff, dachten alle Anderen; das Princip der unbedingten natürlichen Gleichheit Aller galt als unbestreitbares Axiom. Auch vergaß man niemals, neben der Gleichheit auch die natürliche Freiheit Aller zu betonen.

Aus dem Principe der von Natur aus unbeschränkten Gleichheit entwickelte sich der Communismus der Neuzeit und die Idee der sogenannten socialen Demokratie. Wenn selber Männer wie Pascal solche Irrthümer fördern halfen [1]), so ist es nicht zu verwundern, daß die französischen Encyklopädisten des achtzehnten Jahrhundertes noch weiter gingen, und den geistigen Grund zu der ersten französischen Revolution und allen weiteren Revolutionen legten. Das Princip der natürlichen Gleichheit Aller sprach, wenn auch nicht ganz bestimmt, Voltaire aus; deutlicher Helvetius, welcher in der Ungleichheit des Besitzes die Quelle alles Unglückes sieht; am weitesten ging Rousseau. Seine Schrift „Emil" sollte darauf hinarbeiten, eine Erziehung anzubahnen, welche in ihren Erfolgen allmälich alle Ungleichheit aufhöbe. In seiner bekannten Schrift über den contrat social stellt er die Volkssouveränetät als obersten Satz auf, mit Beiseitesetzung des göttlichen Willens, des geschichtlichen Rechtes und jedweder Auctorität. Auch Rousseau hält das Eigenthum für den Grund alles moralischen und socialen Elendes. Einige Revolutionsmänner griffen diesen Satz auf und knüpften daran praktische Versuche; so der berüchtigte Babeuf, dessen communistischer Bund indeß 1796 gesprengt wurde. Seine Plane starben jedoch nicht aus. Denn zwanzig Jahre später trat St. Simon auf, der ein eigenes social-communistisches System mit materialistischer Grundlage ausdachte und geschichtlich zu begründen versuchte. Man habe in der Geschichte der Menschheit vier Perioden zu

[1]) Vgl. Pascal's Pensées, P. I. art. 9, §. 53.

unterscheiden, die heidnische, die christliche oder katholische, protestantische und die St. Simonistische. Die heidnische Periode war das Zeitalter des Materialismus. Diesem wurde in der katholischen Periode ein einseitiger Spiritualismus entgegengesetzt. Allerdings leistete die katholische Kirche der Menschheit sehr viel Gutes. Sie lehrte die früher ungekannten Tugenden der Selbstverläugnung, Demuth, Selbstaufopferung, Hingebung, allgemeinen Menschenliebe. Sie hob die Sclaverei auf, lehrte Milde, Schonung und Barmherzigkeit, trat im öffentlichen Leben als versöhnende, vermittelnde, verbindende, friedestiftende Macht auf, zügelte den Despotismus, gab den Völkern Ruhe und schuf eine humane Gesetzgebung. Sie förderte Kunst und Wissenschaft, schützte Freiheit und Menschenwürde. Durch fünfzehn Jahrhunderte gab es nichts Großes, nichts Gutes und Erfreuendes, was sie nicht aus ihrem Schooße erzeugt hätte. Und das viele Vortreffliche und Herrliche, was wir jetzt noch haben, ist nur eine Verlassenschaft von ihr. Ueberhaupt war die katholische Kirche die vollkommenste gesellschaftliche Verwirklichung des Christenthums. Was das Christenthum seinem Wesen und seiner Bestimmung nach für die Welt sein konnte, das ward es durch die katholische Kirche. Allein es lag weder in seinem Wesen, noch in seiner Bestimmung, das Letzte und Größte zu geben. Wol hat die Kirche die Sclaverei aufgehoben; wol lehrt sie eine Gleichheit der Menschen vor Gott. Da sie aber nach Vorschrift des Evangeliums befiehlt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott was Gottes ist, so setzt sie die Ungleichheit wieder voraus, ja lehrt sie selber, indem sie den Unterschied zwischen Befehlenden und Gehorchenden nicht nur anerkennt, sondern auch sanctionirt. Jetzt noch besteht in der Menschheit eine privilegirte und eine proscribirte Classe, jetzt noch gibt es geborne Könige und geborne Unterthanen, jetzt noch sehen wir ein Bürgerthum und einen Pöbel. Jetzt noch muß man um dasjenige als Almosen bitten, was man als schuldige Leistung zu fordern berechtiget ist. Auch hat die Kirche die Macht, die sie früher der weltlichen Gewalt gegenüber hatte, im Verlauf der Zeit immer mehr und mehr verloren. Da sich der Katholizismus unzureichend zeigte, die Menschheit vollkommen und für immer zu beglücken, so trat ganz sachgemäß der Protestantismus als dritte Epoche ein. Seine Aufgabe war, zu zerstören, um einer vollkommeneren Gestaltung der Verhältnisse in Zukunft Platz

zu machen. Er selbst hat gar nichts gegründet, und kann auch nichts gründen, seine Aufgabe ist rein negativ. Diese Aufgabe hat er trefflich erfüllt. Er hat an die Stelle des Geistes den Buchstaben gesetzt, allmälich aber diesen selbst durch seine kritische Thätigkeit beseitiget, das Evangelium außer Credit gesetzt, die christlichen Dogmen und eben so sehr seine eigenen zerstört, den christlichen Lebensbaum mit der Wurzel ausgerissen und alle Auctorität untergraben. Was er durch sich selbst nicht vollständig vermochte, hat er einer aus ihm erzeugten glaubenslosen Philosophie nachträglich zu thun überlassen. So ist nun der christliche Spiritualismus dahin, und eine unendliche Oede und Leerheit an die Stelle des geistigen Reichthums der Kirche getreten. Es war deßhalb nothwendig, daß etwas Neues und Großes, bisher Unbekanntes, als Ersatz und Ausgleichung in die Welt träte, und dieß ist der St. Simonismus als Versöhnung zwischen dem einseitigen Materialismus des Heidenthums und einseitigen Spiritualismus des Christenthums. Die Erkenntniß, daß Gott die Einheit von Geist und Materie, das allgemeine Leben sei, ist des St. Simonismus große Errungenschaft, welche für das sociale Leben zum Heile der Gesellschaft fruchtbar gemacht werden soll. Demnach haben die bisherigen Unterschiede von Gott und Welt, Geist und Leib, Kirche und Staat, Heiligem und Profanem, Cultus und Industrie zu fallen, und die ganze Menschheit sich zu einer wechselseitig sicherstellenden und beglückenden Gemeinschaft der Arbeit und des Genußes zusammenzuthun, welche Gemeinschaft, hierarchisch gegliedert, jedem Einzelnen den möglichsten Grad von Genuß und Glück als Entgelt seiner Leistung für das Ganze garantirt. Gütergemeinschaft und Weibergemeinschaft sind selbstverständliche Grundartikel dieser Societät, Arbeit und Genuß ist durch sich selbst Gottesdienst als rationeller Cult der Materie und der Sinnlichkeit.

Die St. Simonisten verfielen den Gerichten, die socialistischen Strebungen aber wucherten in anderen Geistern und Richtungen fort, und bekannte Träger solcher Richtungen spielten eine hervorragende Rolle in der französischen Umwälzung des Jahres 1848.

Daß überhaupt jede pantheistische Philosophie in ihrer Anwendung letztlich auf einen widersittlichen Communismus hinauslaufe, beweisen die Consequenzen, welche von den jüngeren Anhängern der Hegel'schen Philosophie aus den Principien derselben

gezogen wurden, so sehr sich Andere gegen solche Consequenzen verwahrten, und so wenig Hegel selber sie zugegeben haben würde. Hegel hatte sich und Andere durch den Glauben getäuscht, daß seine Philosophie nur das Christenthum aus dem Bereiche der Vorstellung in das Licht des philosophischen Verständnisses erheben wolle; dieser Wahn mußte schwinden, als ein Theil seiner Jünger mit dem positiven Christenthum vollständig aufräumte, sich offen zu Naturalismus und Materialismus bekannte, und die sociale Republik als letztes Ziel der politischen Entwickelung proclamirte. Wenn man, zum Theile aus Scheu vor dem sittlichen Anstoße des größeren Theiles der Nation, mit Ausmalung des zukünftigen Lustideales sparsamer umging, so ließ man desto unverholener den Haß gegen alles Bestehende, gegen Religion und Kirche, gegen den historischen Staat, so weit dieser auf christlichen Grundlagen ruhte, hervorblicken, und erklärte die Revolution als permanent berechtigten Protest dawider, welcher zu jeder gelegenen Zeit zu erneuern sei, bis endlich das angestrebte Ziel erreicht worden wäre.

II. Von den verschiedenen Principien, welche auf dem Gebiete der philosophischen Moral aufgestellt worden sind.

§. 14.

Eine Moralprincip aufstellen, heißt einen Satz aufstellen, welcher auf irgend eine Weise etwas Gemeinsames und Charakteristisches aller einzelnen sittlichen Handlungen und Verpflichtungen ausdrückt. Ein vollkommenes Princip wäre jener Satz, welcher das Gemeinsame und Charakteristische aller Pflichterfüllung in jeder Hinsicht angibt; diejenigen Sätze, welche es nur in der einen oder anderen Beziehung angeben, sind relativ Principien zu nennen. Nun reducirt sich das Charakteristische jeder einzelnen Handlung auf drei Momente, welche den drei Gesichtspunkten des Was, Woher und Warum entsprechen, und Inhalt, Bestimmungsgrund und Beweggrund derselben ausdrücken. Was von der Handlung als solcher gilt, muß auch von derselben als sittlicher Handlung gelten, und es wird demnach auch das Allen gemeinsame Sittliche, in Inhalt, Bestimmungsgrund, und Beweggrund des sittlichen Handelns zu suchen sein. Es ergeben sich demnach drei Classen von Moralprincipien, welche, wie im Verlaufe des Folgenden erhellen wird, die causas finales, efficientes und formales der Sittlichkeit ausdrücken,

und eben deßhalb in ihrer Gesammtheit das Wesen des Sittlichen vollständig und allseitig bestimmen.

A. Principien, welche den Zweck der sittlichen Handlungen angeben.

§. 15.

Das sittliche Handeln, Leben und Wirken erlangt seinen specifischen Inhalt durch Verfolgung eines bestimmten Zweckes, um dessen willen man wirkt und strebt. Alle Menschen begehren von Natur aus das Gute; daher ist das Gute der natürliche Zweck alles menschlichen Thuns und Lassens. Gut nennen die Menschen dasjenige, was ihnen Befriedigung und Wohlsein verschafft; daher ist Befriedigung und Wohlsein der natürliche Zeck alles menschlichen Thuns und Lasses, mithin auch alles sittlichen Strebens. Aber im sittlichen Streben nach Befriedigung und Wohlsein liegt etwas, was im natürlichen Streben darnach noch nicht liegt. Auch die Sinnenwesen streben nach Befriedigung und Wohlsein, sind aber keiner sittlichen Handlungen fähig. Daher kann Streben nach Wohlsein und Befriedigung nur insofern als ein moralisches Princip gelten, als der sittliche Zweck des menschlichen Lebens dadurch nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen ist. Wenn demnach Aristipp und seine Schule die Sinnenlust als das letzte und einzige Ziel des menschlichen Strebens bezeichneten, so haben sie kein moralisches, sondern ein moralwidriges Princip aufgestellt, weil das Begehren nach Sinnenlust, zum Princip gemacht, jede weitere sittliche Rücksicht ausschließt. Bereits Sokrates, an welchen Aristipp anknüpfte, wies darauf hin, wie jenes Princip sich in sich selbst aufhebe und geradezu unmöglich sei, indem diejenigen, die darnach ohne jede Einschränkung handeln, nicht dasjenige, was sie wollen, sondern das Gegentheil davon erreichen.

In Hinsicht auf diese letztere Bemerkung glaubte Epikur das Aristippische Princip vollkommen corrigirt zu haben, wenn er vorschlug, jene Lust zu suchen, welche nach vernünftiger Ueberlegung sich als eine dauernde festhalten läßt, und nicht gleich den sinnlichen Genüssen des Gaumens und der übrigen Sinne mit dem Augenblicke des Genußes selber schwinde. Diese dauernde Lust sei die Seelenruhe; um sich diese nicht zu verderben, müsse man wol manches Angenehme sich versagen, und manches Unangenehme auf sich nehmen; man habe sich dabei im Momente

des Entbehrens oder Leidens mit der Erinnerung an bereits genossenes, oder mit der Hoffnung auf zukünftig zu genießendes Gutes zu entschädigen. Diese Maxime Epikur's steht nun allerdings insoweit über dem Aristippischen Principe des Genußes, als sie die Verfolgung eines sittlichen Lebenszweckes nicht ausschließt; aber sie zeigt durch sich keinen solchen Zweck an, und die näheren Erklärungen Epikur's zeigen, daß er an einen solchen Zweck auch gar nicht dachte. Nach ihm unterscheidet sich der Mensch in der That nur dadurch von den übrigen empfindenden Wesen, daß er mit Verstand und Überlegung thut und genießt, was die Thiere ohne Verstand und Überlegung thun und genießen. Verstand und Überlegung sind demnach nur Mittel zum Zwecke einer etwas dauerhafteren sinnlichen Annehmlichkeit und Befriedigung.

Aber schon der Umstand, daß selbst auf Epikur's Standpunct das sinnliche Begehren unter das Maaß der Vernunft gestellt werden muß, beweist, daß der sinnliche Genuß nicht das Höchste im Range sein kann; dasjenige, wovon er seine Regel empfängt, muß im Range über ihm stehen, und demnach ein vornehmeres Gut, d. h. ein vornehmerer Gegenstand des Begehrens sein, als die sinnliche Befriedigung. Dessen ist sich Sokrates bewußt, wenn er das Erkennen des Guten und das Handeln nach diesem Erkennen als das wahre menschliche Gut betrachtet, das Jagen nach Lust aber als etwas Thierisches ansieht. Das sittliche Streben des Menschen ist ihm auf die Erkenntniß gerichtet, die wahre Erkenntniß ist die Erkenntniß des Guten, d. i. der über alles herrschenden Vernunft oder Gottes. Er unterscheidet zwischen sclavischen und freien Menschen; sclavische Menschen sind, welche das Schöne, Gute, Gerechte nicht wissen; dieses Wissen, nicht die Wissenschaft nützlicher Handwerke ist dem Freien nothwendig.

Aus dem Gesagten geht nun so viel hervor, daß das sittliche Streben als sittliches auf das Uebersinnliche gehe, und darin sein unterscheidender, specifischer Charakter gegründet sei. Der Zweck des sittlichen Strebens ist, in der Richtung auf das Übersinnliche Befriedigung und Wohlsein zu erringen, und die diesem Zwecke entsprechenden Handlungen heißen sittlich gute Handlungen, und das Übersinnliche, wodurch jene Befriedigung errungen werden soll, nennt man das sittliche Gut des Lebens. Man hat das sittliche Gut des Lebens von den natürlichen Lebensgütern zu unterscheiden. Unter letzteren versteht man

Alles, was dem Menschen Glück und Freude macht; das sittliche Gut des Lebens ist dasjenige, was ihn zu dem macht was er seiner Anlage und Bestimmung nach sein soll. Zuletzt und zuhöchst muß wohl Beides, das natürliche und das sittliche Gut des Lebens zusammenfallen, und dasjenige Object, in welchem sie zusammen fallen, wird das höchste und absolute Gut sein. Für Plato ist das höchste Gut etwas der menschlichen Vernunft Unerreichbares, auf welches wir jedoch immer zu blicken haben in allem unseren Streben als auf das wahre Ziel unseres Lebens; denn ohne die Erkenntniß des Guten ist uns keine Erkenntniß zu etwas nütze. Nicht in der Einheit können wir die Idee des Guten begreifen, also haben wir sie in der Mannigfaltigkeit und im Werden zu verfolgen, wo sie uns bald als Wesen und Wissenschaft, als Wahrheit und Vernunft, bald als Schönheit, Verhältnißmäßigkeit und Wahrheit, bald als das Gemeinsame aller Arten der Tugend erscheint. Alle diese Erscheinungsweisen des höchsten Gutes haben Ähnlichkeit mit demselben, sind aber nicht das Gute selbst, sondern nur das Gute im Werden, weßhalb auch Plato vom Menschen nur ein Ähnlichwerden mit Gott, nicht aber die Gottgleichheit selber als höchstes Ziel des menschlichen Strebens fordert. Damit ist nun wohl auch schon gesagt, daß das höchste und absolute Gut nur Gott selber sei, eine Ansicht, durch welche Plato der christlichen Moral vorgegriffen hat, nur daß er nicht die bestimmten und ausgebildeten Vorstellungen der christlichen Moral vom Besitz und Genuß des höchsten Gutes hat, sondern nur im Allgemeinen im Geiste seiner Lehre auf Verähnlichung mit dem Göttlichen, auf nachbildliche Darstellung der göttlichen Ideen im menschlichen Dasein und Leben dringt. Das Göttliche ist nach Plato das Ewige und Unveränderliche, das Streben nach Gottähnlichkeit, ein Hinstreben zum Dauernden und Unveränderlichen. Darnach bestimmt sich nun auch Plato's Urtheil über die Lust und über die Erkenntniß, ob und in wiefern dieselben für Güter zu halten sind. Dem Ewigen und Unveränderlichen ist das stets im Werden, in Wechsel und Bewegung Begriffene entgegengesetzt. Es gibt nun eine Art von Lust, welche ausschließlich durch diesen Wechsel bedingt ist. Hieher gehört die aus der Befriedigung leiblicher und sinnlicher Bedürfnisse erfolgende Lust, welcher nothwendig eine Unlust z. B. das Gefühl des Hungers, Durstes u. s. w. voraus-

geht. Diese Art von Lust steht nun offenbar vom Begriffe des wahren und vollkommenen Gutes am allerweitesten ab. Eine andere Art von Lust zeigt sich aber nicht so sehr im Wechsel mit der Unlust, weil sie aus nicht wahrnehmbaren und aus schmerzlosen Bedürfnissen entsteht, deren Befriedigung jedoch wahrnehmbar und angenehm ist. Dahin rechnet Plato die mit einer Art von körperlichen Zuständen verbundene Lust, welche beim Anblicke schöner Farben und Figuren, bei Gerüchen und Tönen empfunden wird, außerdem aber auch die geistige Lust an Erkenntnissen. Diese Art von Lust nennt Plato die ungemischte oder reine, die andere dagegen die unreine, weil sie immer mit der Unlust verbunden ist. Je reiner und geistiger die Lust, desto mehr nähert sie sich dem wahren Gute; er unterscheidet deßhalb auch eine bessere und schlechtere, wahre und falsche Lust. Die wahre Lust ist die ungemischte, reine, welche von der Seele empfunden wird, indem sie sich mit dem wahrhaft Seienden, mit Einsicht und Tugend erfüllt. Die wahre und dauernde Lust ist die Lust der Vernunft am Besitze der Wahrheit und des Guten, die falsche hingegen, welche den beiden übrigen Theilen der Seele folgt, dem ἐπιθυμητικόν und dem θυμός. (Man darf nicht übersehen, daß in diesen Gedanken Plato's einige Verwirrung herrscht; denn nicht alle Arten der Lust, welche er zu den reinen Lüsten zählt, gehören auch zur Lust der Vernunft). Plato untersucht auch noch speciell was größeren Werth für das menschliche Leben habe, die Erkenntniß oder die Lust? Er bestimmt dieß nach dem Verhältniß Beider zu den Begriffen des Unbestimmten (ἄπειρον) und der Gränze (πέρας). Die unreine Lust gehört zweifelsohne zum Unbestimmten; denn sie nimmt das Mehr und das Minder in sich auf. Die reinen Lüste hingegen, welche sich auf Erkenntniß, auf Schönheit der Figuren, Farben, Töne beziehen, haben immer ein gewisses Maaß und eine Gränze in sich; sie gehören zu dem, was des Maaßes theilhaft ist. Die Erkenntniß der Vernunft aber steht am höchsten; indem sie nicht nur das Maaß hat, sondern auch Maaß und Ordnung verleiht, so daß auch die reine Lust nur durch sie ihr Maaß haben möchte. Auch diese Entgegensetzung von Maaß und Unbestimmtheit reducirt sich wieder auf den Gegensatz des Göttlichen oder Ideellen und des Materiellen; und die Unterordnung der Lust unter das Maaß der Vernunft beweist, daß sie niemals als ein Gut an sich gelten könne. Dieß geht auch aus

ihrem Zusammenhange mit dem beständigen Werden hervor; denn das Werden strebt nach einem Anderem, ist also nur wegen dieses Anderen, des beharrlichen Wesens, dieses ist aber das beharrliche Gute oder die Idee. Ist die Lust nicht das Gute selber, so kann sie den Göttern nicht beigelegt werden, wohl aber kommt diesen die Erkenntniß zu. Die Lust ist dem Gesagten zufolge zwar nicht an sich ein Gut, aber doch etwas was zum Guten führt; sie ist des Guten wegen, als eine der Mitursachen oder materiellen Werkzeuge, durch welche das Gute in der Welt sein Entstehen hat. Plato hebt wohl nebendem auch noch hervor, wie die Lust, indem sie die Seele an den Körper festnagelt und für die Reizungen des Sinnlichen gefangen nimmt, eher als Hinderniß, denn als Beförderungsmittel des Guten zu erachten sei. Dieß gilt jedoch nur von der schlechten und von der ungezügelten Lust; denn im Allgemeinen hält er den Gedanken fest, daß der Körper gleichsam der Träger aller höheren Entwickelungen ist, und wie die sinnliche Erkenntniß, obwohl unvollkommen und der Ausartung fähig, dennoch das Substrat der höheren Vernunftentwicklung ist, so gibt es auch eine Lust und ein Wohlsein des Körpers, welches Vorbedingung zur Erlangung und zum Theilhaben am Guten ist. Daher seine weitere Unterscheidung zwischen der nothwendigen und nicht nothwendigen Lust; zu den nothwendigen Lüsten gehören die reinen, welche die Seele für sich selbst genießt und auch einige gemischte oder unreine, welche zur Erhaltung des Leibes und seiner Gesundheit dienen, aber auch gewissermaßen als Träger der reinen Lust angesehen werden können, wenn sie mit der Tugend der Seele, die ihnen das Maaß gewährt, verbunden sind. Dasjenige, worauf das Begehren der Lust geht, ist wohl auch ein Gut, aber nicht das Gute an sich, sondern eine Ähnlichkeit und ein Abbild desselben, und es hängt vom vernünftigen und maaßvollen Gebrauche dieser relativen Güter ab, ob sie zur Erreichung des höchsten Gutes dienen oder zum Schaden des Begehrenden gereichen. Plato hat eine eigene Tafel entworfen [1]), um die Grade des Guten und die einzelnen Classen der Güter anzugeben, deren er sechs unterscheidet: 1. Zuhöchst steht die maaßgebende Einsicht oder Tugend als Ursache alles Guten im Leben. 2. Sodann folgt das gesammte Erzeugniß dieser vernünftigen und maaßge-

¹) Philebus, p. 66.

benden Kraft: das Gemessene, Schöne, Vollkommene und Genugsame in der Mischung der Erkenntniß und der Lust. 3. Hierauf folgt die reine oder philosophische Wissenschaft; sodann 4. die nicht philosophischen Wissenschaften, und die Künste, in welchen nicht so sehr der reine Begriff, als vielmehr Meinung und Geschmack entscheidet. 5. Hieran schließen sich die mit keiner Unlust gemischten Lüste, welche im Gefolge der Erkenntniß und der sinnlichen Empfindung sind. Vom sechsten Grade des Guten schweigt Plato; es ist kein Zweifel, daß die mit Unlust gemischte Lust als das Letzte und Unterste in den Graden des Guten gemeint sei.

§. 16.

Aristoteles verzichtet darauf, das von Plato als unerreichbar und die menschliche Fassungskraft übersteigende Gute an sich, als höchstes Strebeziel hinzustellen. Es handle sich vielmehr — bemerkt er — um das für den Menschen erreichbare und ausführbare Gute; nicht um das, was an sich, sondern was für ihn das höchste Gut und somit der letzte Zweck seines Strebens und Handelns sei. Alle menschlichen Unternehmungen, Künste, Wissenschaften, Handlungen, Entschließungen haben irgend ein Gut zum Gegenstande oder suchen einen Zweck zu erreichen. Diese Zwecke sind sehr verschieden und mannigfaltig. Es gibt höhere und niedrigere Zwecke. Der Zweck einer höheren Wissenschaft steht höher als die Zwecke der ihr untergeordneten Wissenschaften. Es muß auch einen letzten und höchsten Zweck für uns geben, weil sonst all unser Bestreben leer und zwecklos sein und im Unendlichen herumschweifen würde. Die Ethik mit Einschluß der Politik ist die Wissenschaft von diesem Zwecke d. h. von der menschlichen Bestimmung, und ist demnach die vornehmste Wissenschaft. Den letzten Zweck oder das höchste Gut nennen Alle die Glückseligkeit; worin aber diese bestehe, darüber gibt es verschiedene Meinungen. Daß sie nicht in Wollust, Ehre, Reichthum bestehe bedarf keines umständlichen Beweises; daß sie aber nicht in der Tugend an sich bestehe, erhellt schon daraus, daß der Tugendhafte sehr unglücklich sein kann. Die Glückseligkeit selbst ist der umfassendste und vollkommenste aller menschlichen Zwecke; Alle suchen sie um ihrer selbst willen und die übrigen Güter nur als Mittel zu derselben. Es kommt nur darauf an, ihren Begriff richtig zu bestimmen. Dieß geschieht dadurch, daß man auf das der menschlichen Natur Eigenthümliche achtet. Das Eigenthüm-

liche derselben besteht darin, daß im Menschen Vernunft als höherer gebietender Theil mit der zum Gehorchen bestimmten Sinnlichkeit vereint ist. Da er die letztere mit den Thieren gemein hat so muß erstere als sein unterscheidender Charakter betrachtet werden. Die Vernunft aber ist das thätige Vermögen im Menschen, und das vernünftige Handeln zeichnet sowohl den Menschen überhaupt, als auch im höheren Grade den guten würdigen Menschen aus. Diese vernünftige Thätigkeit ist die Quelle der dem Menschen eigenthümlichen Glückseligkeit, welche sein höchstes Gut ist. Die Glückseligkeit selbst ist das Vergnügen, welches mit der Thätigkeit unzertrennlich verknüpft ist und dieses Vergnügen selbst erhöht wiederum die Thätigkeit. Vom Vergnügen gibt es verschiedene Arten: denn es entsteht aus verschiedenen Thätigkeiten; selbst das bloß sinnliche Vergnügen ist entweder feiner oder roher, es gibt ein schändliches und ein gutes Vergnügen, ein relatives und ein absolutes; das wahre, höchste, absolute Vergnügen ist jenes, welches aus der vernünftigen, rechtschaffenen Thätigkeit entspringt. Es quillt also im Innern des Menschen und aus den Gütern der Seele. Doch ist allerdings die menschliche Glückseligkeit auch von äußeren Gütern abhängig, und zwar sowohl deßwegen, weil sie die Thätigkeit und den Wirkungskreis des Menschen erweitern und damit seine höhere Glückseligkeit vermehren, als auch weil sie einen unvermeidlichen Einfluß auf die Zufriedenheit des Menschen haben. Die wahre Glückseligkeit kann aber der Mensch nur durch eigene Anstrengung erwerben, auch die Götter können sie ihm nicht ohne sein Zuthun schenken, allein sie ist ihm doch von den Göttern bereitet, sie ist als Lohn und Zweck der Tugend etwas Göttliches, eine Gabe der Götter, ein von ihnen für alle Menschen bestimmtes Gemeingut. Die Glückseligkeit ist nichts Rühmliches. Sie ist keine Kraft in der menschlichen Natur, wie die Tugend. Gleichwol ist sie etwas Hohes und Würdiges, sie ist wie Gott über alles Lob erhaben. Sie ist das höchste Gut, um dessen willen wir Alles thun.

Hiemit sind die vornehmsten Ansichten des vorchristlichen Alterthums aufgeführt. Die Stoiker bedürfen keiner besonderen Erwähnung, sofern sie, wie Cicero sagt, theils ohne Grund, theils bloß in Worten, nicht in der Sache von den alten Akademikern und Peripatetikern abgegangen, Unwahres hinzufügt und Widersprechendes vorgebracht haben. Es ist nur im Allgemeinen zu

sagen, daß sie das naturgemäße Leben für das höchste Gut hielten, womit sie sich wohl zunächst dem Aristoteles näherten, sofern sie unter der Natur, welcher man gemäß leben solle, die menschliche verstanden. Sofern sie das Naturgemäße in den Functionen des Selbsterhaltungstriebes der Individuen suchten, stellten sie sich zu den Aristippianern in Gegensatz, welche den Lusttrieb für den Grundtrieb alles Thätigseins ansahen. Wenn sie andererseits Tugend und Einsicht des Weisen als das schlechthin Höchste priesen, so nähern sie sich wieder vorzugsweise dem Sokrates und Plato. Das ihnen zur Last gelegte Unwahre wird hauptsächlich darin bestehen, daß sie meinten, der Mensch könne unabhängig von Allem außer ihm, ja Allen und den Göttern selber zum Trotz glückselig sein, wofern er nur weise sei.

Eine einläßliche und ansprechende Beurtheilung der antiken Lehren über das höchste Gut findet sich in Cicero's Schrift: „De summo bono et malo", auf deren Lesung hiemit verwiesen wird.

§. 17.

Die von den Alten angestellten Untersuchungen über das höchste Gut wurden auf christlichem Standpunkte von tiefsinnigen Kirchenlehrern wieder aufgenommen und zu einem principiellen Abschlusse geführt. Wir beschränken uns auf die zwei vornehmsten und größten unter ihnen: Augustinus und Thomas Aquinas, wollen aber zuvor vernehmen, wie der heilige Ambrosius in seiner Schrift de officiis mit unmittelbarer Beziehung auf Cicero's gleichnamiges Werk an die Lehren der Alten über das höchste Gut anknüpft und die damit zusammenhängenden Fragen über das Rechtschaffene, Nützliche, Anständige beantwortet. Die commoda vitae: zeitliche und irdische Vortheile, sinnliche Genüsse können nach Ambrosius kaum auf den Rang von Gütern Anspruch machen: Illi commoda saeculi in bonis ducunt, nos haec etiam in detrimentis, quoniam qui hic recipit bona, illic cruciatur (mit Anspielung auf die biblische Erzählung von Lazarus und dem reichen Prasser). Nur das ist wahrhaft nützlich, was die Seligkeit des zukünftigen Lebens erhöht, oder sie selbst ausmacht, oder schon hier ein Vorgefühl derselben verschafft. Diese Seligkeit ist so unzertrennlich mit der Erkenntniß Gottes und Rechtschaffenheit des Lebens verknüpft, daß sie mit denselben als Eins betrachtet werden kann; der Tugendhafte kann schon in diesem Leben mitten unter Leiden

selig sein, und sein Seligsein läßt sich durch kein Übel schmälern und durch keine äußeren Güter erhöhen.

Nach dem heiligen Augustinus, dessen dießfällige Bestimmungen als die ächt christlichen von allen späteren heiligen Lehrern wiederholt worden sind, ist das höchste Gut die ewige, unwandelbare, absolute Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit, d. i. Gott — subjectiv aber das Anschauen und Genießen Gottes oder das ewige und selige Leben [1]). Wir finden hier die Platonische und die Aristotelische Ansicht in einer höheren Einheit zusammengefaßt und in der christlichen Gottesidee vermittelt. Wie Plato in einer Tafel die Rangordnung der sittlichen Lebensgüter skizzirt, so beschreibt der heilige Augustinus in seiner Schrift de quantitate animae die Stufen der menschlichen Thätigkeit, welche bis zu Gott hinanführen. Die menschliche Seele ist eine Größe, aber keine mathematische, sondern eine dynamische. Sie hat verschiedene, nach bestimmten Rangverhältnissen abgestufte Kräfte. Diese

[1]) Worin das Seligsein des Menschen bestehe, erörtert Augustinus in dem Gespräche de beata vita, wo es u. A. heißt: Dixeramus in exordio hodiernae disputationis nostrae, quod si inveniremus nihil aliud esse miseriam quam egestatem, eum beatum esse fateremur, qui non egeret. Est autem inventum: ergo beatum esse nihil aliud est quam non egere, hoc est esse sapientem. Si autem quaeritis, quid sit sapientia . . . . . . nihil est aliud quam modus animi, h. e. quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est, coarctetur. Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, ceteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias comparari putant. Coarctatur autem sordibus, timoribus, moerore, cupiditate, atque aliis quaecunque sunt quibus homines miseros etiam miseri confitentur. Cum vero sapientiam contemplatur inventam, cumque . . . . ad ipsam se tenet, nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a Deo suo cadere atque demergi solet ulla commotus inanitate convertit, nihil immoderationis, et ideo nihil egestatis, nihil igitur miseriae pertimescit. Habet ergo modum suum, i. e. sapientiam, quisquis beatus est. Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam, et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est. — Zur Richtigstellung der in der genannten Schrift entwickelten Ansichten bemerkt Augustinus in seinen Retractationen: Displicet . . . quod tempore hujus vitae in solo animo sepientis dixi habitare sapientiam, quomodolibet se habeat corpus ejus: cum perfectam cognitionem Dei h. e. qua homini major esse non possit, in vita futura speret apostolus, quae sola beata vita dicenda est, ubi et corpus incorruptibile atque immortale spiritui suo sine ulla molestia vel reluctatione subdetur.

sind: 1. die Kraft den Körper zu beleben, zusammenzuhalten, die Nahrung in demselben zu vertheilen, ihn wachsen und zeugen zu lassen u. s. w.; dieß ist die Kraft der Animation, welche die Seele mit den Pflanzen gemein hat. 2. Sie hat in den Sinnen eine Kraft zu fühlen, zu riechen, sehen, hören u. s. w., diese hat sie mit den Thieren gemein. 3. Sie hat die Kraft der Kunst und der Erfindung, welche sich in Handwerken, mechanischen und schönen Künsten, gesellschaftlichen Anstalten, Schriftstellerei, Ämtern, Gesellschaften, Logik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik u. s. w. zeigt. Dieß ist etwas Großes und specifisch Menschliches, aber doch noch immerhin etwas, was guten und bösen Seelen gemein sein kann. 4. Sie hat die Kraft, sich zum Guten und Rühmlichen zu erheben, sich nicht nur über den eigenen Körper, sondern auch über die riesigen Weltkörper erhaben zu fühlen, sich zu reinigen, und in innerer Sammlung zu kräftigen wider Alles, was sie von ihren Vorsätzen abwendig machen will, die Menschen zu achten, Anderen nichts zu wünschen und zu thun, was sie selbst nicht von Anderen erfahren möchte, das ehrwürdige Ansehen weiser Männer zu achten, ihre Vorschriften zu befolgen und in denselben die Aussprüche Gottes zu erkennen. Mit dieser trefflichen Wirksamkeit der Seele ist ein schwerer und heftiger Kampf wider die Gefahren und Lockungen der Welt verknüpft. 5. Eine neue Potenz der Seele ist die Ruhe und Freudigkeit, wenn sie sich in ihrer Reinheit und in ihrem edlen Wesen stark fühlt. 6. Darauf folgt der heitere und feste Blick auf das Wahre und Höchste, welcher nur möglich ist, wenn das Auge der Seele vorher gereinigt ist. Wer früher, als er gereinigt ist, diesen Blick wagt, wird durch das Licht der Wahrheit so verblendet, daß er nicht nur nichts Gutes, sondern auch viel Böses darin findet, ihm die Wahrheit abspricht, und mit einer gewissen Lust in die Finsterniß der eigenen Seele sich versenkt. 7. Die letzte und höchste Stufe ist Anschauung und Betrachtung der Wahrheit, das Genießen des höchsten und wahren Gutes, der höchsten Ursache und des letzten Grundes aller Dinge. Damit ist so viel Vergnügen, Reinheit, Zuversicht verbunden, daß es dem zu dieser Stufe Erhobenen dünkt, als habe er früher nichts gewußt, daß er den Tod, der dahin führt, für die größte Wohlthat hält, weil nunmehr seine Seele ganz der Wahrheit angehören darf. Eben deßhalb kann man das ewige Leben selber das höchste Gut nennen.

Es ist unschwer, in diesen Ausführungen die ersten Ansätze

der psychologischen Mystik zu erkennen, wie sie von Späteren, namentlich von den Victorinern entwickelt worden ist. Daß die sieben Stufen der Aufsteigung der einzelnen Seele zu Gott mit der Aufeinanderfolge der ebenfalls von Augustinus unterschiedenen sieben Weltalter oder Zeiten der Gott suchenden Menschheit parallel gehen, braucht kaum erst erinnert zu werden.

§. 18.

Thomas Aquinas hat in der Verschmelzung der Aristotelischen und Augustinischen Lehre vom höchsten Gute diese Frage zu ihrem wissenschaftlichen Abschlusse gebracht, und die mustergiltige Theorie hierüber für alle folgenden Zeiten geliefert. Die von ihm gegebene Entwicklung reducirt sich auf folgende Sätze:

Alle Agentien der Welt wirken um eines Zweckes willen. Die vernunftlosen Agentien werden ohne selbstständiges Wollen durch die Macht einer natürlichen Inclination zur Anstrebung ihres Zweckes bewegt, die Menschen bestimmen sich freithätig nach selbstgedachten Zwecken. Es sind demnach allenthalben die Zweckursachen, durch welche die Agentien in Bewegung gesetzt werden. Dem Menschen kommt es nothwendig zu, wegen eines Zweckes zu handeln, und alle seine Handlungen geschehen nothwendig um irgend welcher Zwecke willen; denn er handelt mit Vernunft und Willen, will also jederzeit, so oft er thätig ist, etwas, und weiß auch, daß er etwas will, und kann eben nur das wollen und anstreben, wovon er weiß und wornach er begehrt. Darum sagt der Philosoph (Aristoteles): Objectum voluntatis est bonum et finis. Dieser Zweck und dieses Gut ist es demnach, welches von ihm im Denken aufgefaßt seinen Willen in Bewegung setzt und zum selbstthätigen Anstreben des begehrten Gutes sollicitirt. Der Mensch handelt aber bewußter Weise nicht nur um eines Zweckes willen, sondern jederzeit auch um eines höchsten und letzten Zweckes willen, und dieß nothwendiger Weise. Angenommen, er hätte nur von einem nächstliegenden Gute und Zwecke Kenntniß, so würde ihm dieser zugleich auch als letzter und höchster Zweck gelten. Verfolgt er aber mehrere Zwecke, so muß unter diesen eine bestimmte Ordnung und ein bestimmtes Rangverhältniß statt haben, welches sich nach der Abstufung der den unterschiedlichen Gütern beigelegten Werthe bestimmt. Demzufolge muß irgend einer seiner Zwecke der letzte und höchste sein, und dieser wird auch die letzte und höchste Ursache seiner Selbstthätigkeit sein. Hätte

er keinen solchen letzten Zweck, so fiele für ihn jeder Antrieb zur Thätigkeit hinweg, da dasjenige, was ihm zunächst liegt, entweder sein letzter Zweck oder ein Mittel zur Erlangung desselben sein muß. Es kann für ihn nur Einen letzten Zweck geben; denn er begehrt und sucht aus unabweislicher Nothwendigkeit seiner innersten Natur dasjenige, was ihn so vollkommen befriediget, daß er außerhalb desselben keines Anderen mehr bedarf. Dieses Höchste kann eben darum nur Eines sein, es hört auf, das Höchste und Letzte, vollkommen Befriedigende zu sein, sobald daneben noch etwas Anderes wünschenswerth ist. Dieses Höchste, dessen Besitz und Genuß seine Seligkeit ausmacht, kann nicht in Reichthum, Ehre, Ruhm, Macht, Sinnenlust, auch nicht in irgend einer Eigenschaft der Seele und überhaupt in gar keinem geschaffenen Gute bestehen; denn jede einzelne Kraft, Handlung, Fertigkeit der Seele ist nur ein particuläres Gut, und ebenso jedes einzelne geschaffene Gut, an den Maßstab des allgemeinen Begriffes vom Guten gehalten, nur ein particuläres Gut, also nicht das ganze und vollkommene Gute selber. Allerdings begehrt die geschöpfliche Seele ihre eigene Vollendung als ein Höchstes; aber dasjenige, was ihr diese Vollendung geben soll, liegt außer ihr, und muß, da Gedanke und Wille des Menschen auf das Universellste gerichtet sind, universellster Natur, also Gott selbst, sein. Aus dem Gesagten erhellt, daß der Genuß der Seligkeit ein geistiger Genuß sei, und in der vollkommensten Geistesthätigkeit bestehe, welche eben deßhalb auch dem Begehren des Willens die vollkommenste Befriedigung bringt, weit hinausreichend über das Glück, welches hier auf Erden die Erfolge der wissenschaftlichen Thätigkeit, die höchsten aller Erdenfreuden, gewähren. Denn alles dießseitige Wissen fußt auf Grund der sinnlichen Anschauung; im Jenseits aber ist die ewige Wahrheit selber Gegenstand der Anschauung, welche die Gründe alles Geschaffenen und dessen vollkommenste Wirklichkeit in sich faßt und noch unendlich Mehreres, als in den geschaffenen Dingen ausgedrückt und dargestellt ist. Die Seligkeit ist actuelles Theilhaben am höchsten Gute; dieses Theilhaben schließt ein Erfassen und einen Genuß Gottes, und die vollkommene Befriedigung des eigenen Selbst kraft dieses Genusses in sich. Somit sind in der Seligkeit drei Momente zu unterscheiden: Anschauung (visio), Erfassung (comprehensio) und Genuß (fructio). Das Glauben, Hoffen, Lieben des Zeitmenschen ist eine unvollkommene Vorausnahme

jener drei Momente der himmlischen Seligkeit. Des Leibes ist der Mensch zum Genusse der himmlischen Seligkeit nicht bedürftig, denn sie besteht in einer rein geistigen Thätigkeit; dadurch unterscheidet sie sich von der Seligkeit des zeitlich-irdischen Lebens welches ohne Leib nicht denkbar ist, weil das Erkennen des Zeitmenschen, welches das höchste Glück auf Erden ist, wesentlich auf Grund der sinnlichen Anschauung zu Stande kommt, und der Mensch sich alles Geistige in Bild und Vorstellung vergegenwärtigen muß, wozu er nothwendig des Leibes als Organes der Sensation, Vorstellungs- und Einbildungskraft bedarf. Die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe trägt also zum Wesen oder Bestande (esse) der zukünftigen Seligkeit nichts bei, wohl aber zum bene esse derselben. Denn obwohl die Seligkeit als vollkommenster geistiger Besitz und Genuß Gottes im geistigen Anschauen desselben keine graduelle Mehrung und Steigerung zuläßt, so kann doch die Seele zufolge ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe ihres Seligseins in Gott noch auf eine andere Art inne werden, die ihr ohne Leib nicht möglich ist, nämlich durch Redundanz und Überströmung der geistigen Glücksfülle in's gemüthliche und sinnliche Leben des Menschen. Hiedurch wird er nicht bloß als Geist, sondern als ein Mensch seines Glückes in Gott froh; et ideo — fügt Thomas bei — corpore resumto beatitudo crescit non intensive sed extensive. Um aber dem vollkommenen geistigen Genuße Gottes nicht hinderlich zu sein, muß der wiedererlangte Leib ein verklärter Leib sein, indem der jetzige irdische und unverklärte Leib ein Hemmniß des höchsten, rein geistigen Aufschwunges zu Gott ist. Wenn nun auch der verklärte Leib keine Quelle der Beseligung sein kann, so wird er doch ein Schmuck der Seligen sein, gleichwie auch alle andere äußere Umgebung der Seligen im Lichtreiche des Himmels (Empyraeum). Der Freundschaftsverkehr mit Menschen ist wohl auf Erden ein unumgängliches Erforderniß des höheren Geistesglückes weil der Mensch in seinem Streben nach Höherem und Geistigem an die hilfreiche Mitwirkung Anderer gewiesen ist. Wer aber zu Gott gelangt ist, findet in ihm, der Alles in vollkommenster Weise ist, eine solche allausfüllende Genüge, daß er außer Gott Niemanden zu seinem seligen Glücke braucht. Wohl aber wird die heilige und selige Vereinigung mit Gott selbst auch erst die innigste und genußreichste Gemeinschaft mit allen Guten herbeiführen, und

dieser Genuß ist gleichfalls zum bene esse der ewigen Seligkeit zu rechnen. Der Mensch ist gemäß der universellen Natur seines Geistes befähiget, das selige Glück der Anschauung Gottes zu genießen; aber nicht, es durch sich selbst zu erreichen. Denn Gott ist allen Creaturen verhüllt, und auch für die reinen Geister kein Gegenstand einer natürlichen Anschauung. Also muß Gott den geschaffenen Geist durch Einströmung seiner leuchtenden Gnadenfülle zum Vermögen der seligen Anschauung Gottes beschwingen und erheben (lumen gloriæ), der Geist muß in Kraft dieser Einströmung gottförmig gemacht werden, um die Herrlichkeit Gottes schauen zu können. Da aber diese unendlich, jede Creatur endlich ist, so wird er nie erfassen und begreifen, sondern er wird ewig staunen und bewundern müssen.

§. 19.

Die Augustinisch-Thomistische Bestimmung des letzten Zweckes und höchsten Gutes ist die einzig richtige und absolut giltige Bestimmung, und zeigt zugleich, wie eine vollkommene und absolut genügende Angabe des Zweckprincipes der Moral nur auf dem Standpunkte der christlichen Weltbetrachtung möglich ist. Die außerhalb des christlichen Standpunktes zu einander in Gegensatz tretenden, und daher relativen Zweckprincipien, das Glückseligkeits- und das Vollkommenheitsprincip zeigen sich hier vollkommen und absolut mit einander vermittelt, indem hier das glückselige Sein als die Vollkommenheit selber erscheint.

In neuerer Zeit fing man an, die Moral mit Absehen von den Voraussetzungen des christlichen Glaubens, also rein anthropologisch zu bearbeiten. Mit Aufgebung des specifisch-christlichen Standpunktes verlor man aber die auf theologischem Standpunkte gegebene Totalität und Einheit des Ueberblickes über die vielseitigen Beziehungen der Einen sittlichen Idee des Guten [1]), und so konnte es nicht fehlen, daß

1. wenn auch richtige, doch einseitige Principien aufgestellt wurden, und

2. diese in ihrer Einseitigkeit sich gegensätzlich zu einander verhaltenden Principien und Richtungen bei Mangel einer Vermittelung derselben in der Idee des absolut höchsten Gutes und

[1]) Schon Thomasius sah ein, daß die der christlichen Motive entbehrende philosophische Sittenlehre keine hinreichende Kraft und Wirksamkeit auf Gemüth und Wille habe.

Zweckes in unvermeidlichen Kampf mit einander geriethen, welcher sich auf rein anthropologischem Standpunkte bei grundsätzlichem Wegsehen von den Aufschlüssen des christlichen Glaubens und von den bisherigen Ergebnissen der christlichen Wissenschaft nicht schlichten ließ.

Die Glückseligkeitsprincipien sowol als die Vollkommenheitsprincipien spalteten sich wieder in solche, welche den Einzelnen, und in andere, welche die Gesammtheit (Societät) in's Auge faßten. Gewöhnlich wurden beide Gesichtspunkte mit einander verbunden. So stellt Ch. Wolff den Grundsatz an die Spitze der „praktischen Philosophie": Thue das, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht, unterlaß, was ihn unvollkommener macht. Die pantheistische Philosophie, für welche das einzelne menschliche Individuum nur eine verschwindende vorübergehende Bedeutung hat, stellte die Erlangung einer persönlichen Vollkommenheit des Einzelnen ganz in Abrede, und begnügte sich mit einer fortschreitenden Annäherung der Gattung zu vollkommenen Zuständen (Hegel). Kant hielt die persönliche Vollkommenheit des Einzelnen als eine absolute Gewissensforderung fest, wußte sie aber mit der thatsächlichen Unvollkommenheit des menschlichen Individuums gar nicht zu vermitteln; er fixirte nur die Unübersteiglichkeit der Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit. Hegel sah in der Wirklichkeit die vollkommen normale Entwickelung der Idee, fand daher auch die thatsächlich nie zu überwindende Unvollkommenheit des Einzelnen ganz in der Ordnung; der Einzelne als solcher gilt ihm überhaupt nur in der Beziehung auf das Ganze, daher auch die Moralität als Sittlichkeitsform des Einzelnen sich als untergeordnetes Moment zum Rechte, der Sittlichkeitsform des Ganzen oder des Staates verhält.

Die Glückseligkeitsprincipien wurden im Absehen von der durch das Christenthum verheißenen ewigen Glückseligkeit auf die zeitliche Wohlfahrt und Glückseligkeit beschränkt, was bei jenen noch angehen konnte, welche die jenseitige Vollendung und Beglückung als einen der christlichen Lehre angehörigen Gegenstand betrachteten, mit welchem sich die philosophische Moral nicht zu befassen habe. In diesem Sinne stellte Pufendorf das gemeine Beste als höchsten Zweck des sittlichen Handelns hin. Pufendorf stand noch auf christlichem Standpunkte, und vollzog nur formell die Scheidung der theologischen und philosophischen Moral, letztere zur Ergänzung ihrer selbst an erstere verweisend.

Die sachliche und innerliche Scheidung zwischen theologischer und philosophischer Moral wurde zuerst durch eine gleichzeitig in England sich bildende Moralistenschule eingeleitet, welche, von Richard Cumberland bis auf Jeremias Bentham († 1832) herabreichend, hier vorläufig insoweit zu erwähnen ist, als sie, vorherrschend die Beziehung des Sittlichen zu den Interessen des Gemeinwohles in's Auge fassend, ein dem Pufendorf'schen Principe ähnliches Princip vertrat.

Es ist leicht einzusehen, daß die Rücksichten des Gemeinwohles keinen absoluten und ausschließlichen Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns abgeben können. Gleichwohl ist dieses Princip innerhalb der gehörigen Gränzen berechtiget und maßgebend, während dagegen Jene unbedingt dem schärfsten Tadel verfallen müssen, welche den sogenannten Eudämonismus in die christliche Moral selber hineintrugen, und in utilitarischer Verflachung derselben die Erfüllung der christlichen Gebote einzig nur als Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit darstellten (wie z. B. Steinbart u. A.). Andere gingen noch weiter, und hoben alle Moral auf, indem sie den Trieb von den Forderungen des Gewissens gänzlich emancipirten, und das irdische weltliche und sinnliche Begehren des Menschen ganz frei gaben, soweit es, ohne sich selbst aufzuheben, seiner Befriedigung nachzustreben im Stande ist. Wenn bereits durch das Vorgehen der ersteren die Moral zur bloßen Klugheitslehre herabgewürdiget wurde, so noch tiefer durch die letzteren, welche aus ihr eine Anleitung zum raffinirten Lebensgenusse größerer oder feinerer Art schufen. So einige zu den französischen Encyclopädisten des vorigen Jahrhunderts gehörige Schriftsteller: la Mettrie, Helvetius, der Verfasser des Système de la nature u. s. w. Die Ausschreitungen der Eudämonisten waren Ursache, daß Kant das Glückseligkeitsprincip unbedingt verwarf. Die Maxime der Glückseligkeit — behauptete er — tauge deßhalb nicht als Princip des sittlichen Handelns, weil Jeder dabei sein eigenes Wohlergehen anstrebe, und so nicht Harmonie, sondern Widerstreit Aller unter einander statt haben müßte. Es liegt auf der Hand, daß durch diese Bemerkung nicht das richtig verstandene Glückseligkeitsprincip getroffen werden könne, sofern die wahre Glückseligkeit eben auf erlangter Vollkommenheit und Harmonie beruht, und nichts Anderes als das subjective Innewerden dieser Erlangung und des daraus entspringenden Gefühles der Befrie-

digung ist, welches um so größer sein muß, je höher der Grad der erreichten Vollkommenheit, d. i. der Uebereinstimmung mit sich, Gott und Welt ist.

B. **Principien, welche die Quelle oder den obersten Causalgrund aller sittlichen Verpflichtung angeben.**

§. 20.

Aus dem letzten Zwecke des freithätigen Handelns der Menschen ergibt sich, was der sittliche Mensch thun und lassen müsse; er muß nämlich thun, was ihn zur Vollkommenheit und Glückseligkeit führt, er muß unterlassen, was ihn von diesen letzten Zielen seines Handelns abführt. Wenn aber das Erstere wahrhaft und an sich gut, das Letztere wahrhaft und an sich böse ist, so muß es sich als solches, als gut und böse, auch abgesehen von seinem letzten Erfolge erweisen. Und es ist nothwendig, daß es sich als solches erweise, weil das wahrhaft Gute an sich nothwendig ist, und deßhalb, wie Kant so sehr betont hat, auch dann geschehen soll, wenn der Handelnde über die letzten Erfolge desselben kein klares Bewußtsein hätte; und eben so ist das wahrhaft Schlechte an sich zu meiden, wenn auch der Handelnde kein deutliches Bewußtsein von den letzten Erfolgen desselben hätte. Es handelt sich nun aber darum, woher die Kenntniß und Einsicht in das wahrhaft Gute und um seiner selbst willen Nothwendige zu schöpfen sei. Darauf gibt Sokrates Antwort, wenn er in einem Platonischen Gespräche bedauert, daß die Sophisten die Tugend als Wissen noch nicht gefunden, d. h. das Sittliche noch nicht als Sache einer nothwendigen Vernunfteinsicht erfaßt hätten. Demzufolge konnte ein Hippias die Gebote des Rechtes und zum Theile auch jene der Sittlichkeit für die Sache einer wiederauflöslichen Uebereinkunft der Menschen erklären. Thrasymachus schildert das bestehende Recht als eine Satzung zum Vortheil der Herrschenden; Kallikles erklärt, daß das natürliche Recht die Uebermacht des Stärkeren über den Schwächeren sei, das durch menschliche Satzungen festgestellte Recht hingegen rühre von der Mehrzahl der Schwächeren her, welche in ihrem Interesse sich gegen die Minderzahl der Stärkeren sicher stellen wollen. Eben so beruhen nach ihm auch die Urtheile über die Schändlichkeit zügelloser Sitten nur auf dem Eigennutz der Menge, welche, weil sie selber ihre Lüste nicht schrankenlos befriedigen kann, Maßhaltung und

Gerechtigkeit predige, während es doch naturgemäß sei, daß jeder nach seinem Können bestem Lustbegehren folge, und es mit Hilfe seiner Tapferkeit und seines Verstandes befriedige. Dagegen wiesen Sokrates, Plato, Aristoteles und die Stoiker auf die Vernunft und auf die wissenschaftliche Nothwendigkeit ihrer Ueberzeugungen hin, die dem Weisen und Einsichtigen nicht fehlen können. Die Stoiker deuten nebstdem auf eine Uebereinstimmung aller Menschen in Bezug auf bestimmte sittliche Wahrheiten hin. Cicero spricht von einer lex aeterna, welcher Alle ohne Ausnahme zustimmen müssen, und welche die unverbrüchliche Norm der sittlichen Weltordnung sei. Diese lex aeterna — sagt Augustinus — ist mit der höchsten Vernunft identisch, und existirt ursprünglich in Gott selbst, indem sie aus dessen unwandelbarer Wahrheit und Gerechtigkeit entspringe. Nach Thomas Aquinas ist sie die in Gottes Denken urbildlich vorhandene Ordnung der weltregierenden Weisheit. Alle vernünftigen Wesen participiren in Kraft göttlicher Lichteinstrahlung in bestimmten Graden an der Erkenntniß dieser ewigen Wahrheit; zum mindesten wissen alle Menschen die ersten allgemeinen Grundsätze des natürlichen Gesetzes, deren Verständniß und Anwendung auf alle gegebenen Lebensverhältnisse bei den Einen mehr, bei den Anderen minder entwickelt und ausgebildet ist. Insofern die ordnende Thätigkeit der göttlichen Weisheit Sache des Willens ist, wird in der christlichen Moral der göttliche Wille als höchster und absoluter Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns, und die gesammte sittliche Gesetzgebung als Ausfluß des göttlichen Willens hingestellt.

Duns Scotus unterscheidet zwischen dem absoluten und geordneten Willen Gottes; vermöge seines absoluten Willens hätte Gott auch ein anderes Sittengesetz geben können, als jenes, zu dessen Feststellung er sich durch seinen geordneten Willen bestimmt hat. Indeß beschränkte er diese Behauptung nur auf die Mittel, welche zum letzten Zwecke führen; die obenanstehende Forderung des Sittengesetzes, Gott als den letzten Zweck des sittlichen Strebens zu begehren, könne von Gott selber nicht geändert werden, sein Wille müsse die Geschöpfe auf sich beziehen.

Der göttliche Wille ist nach christlicher Ansicht das höchste Gesetz der freien sittlichen Selbstbestimmung; er kann als Gesetz gelten, weil er ein über jede Willkür erhabener heiliger Wille ist; er muß das höchste Gesetz sein, weil er ein souveräner Wille ist,

welcher sich ausschließlich durch sich selbst, und alles Andere nach sich bestimmt. Die Einwendungen, welche man gegen dieses Princip der Sittenlehre erhoben hat, um es als ein wissenschaftlich unzulässiges abzuweisen, stützen sich letztlich auf die falsche Annahme, als ob es ein von Gottes Willen unabhängiges Gesetz gäbe, welches für Gott selber Gesetz wäre. Es ist dieß jener falsche Platonismus, durch welchen sich auch Denker von sonst ehrenwerthem Charakter, wie ein Cudworth und R. Price auf eine falsche Fährte leiten ließen. Bei Anderen gründete die Opposition wider das christliche Princip auf einem entweder offen ausgesprochenen, oder doch nur schlecht verhehlten Rationalismus, der eben so seicht und ungenügend ist, als er sich für tief und gründlich hält. Nicht die unpersönliche Vernunft, sondern die absolute Persönlichkeit, deren tiefstes Wesen eben das freie souveräne Wollen ist, ist das Höchste, wozu der wissenschaftliche Gedanke sich zu erheben hat. Es läßt sich daher mit Recht sagen, daß die neuere Moral, so lange sie dieses Höchste nicht gefunden hat, ihrer tiefsten Begründung ermangele und als System sich nicht vollenden könne. Da der göttliche Wille die absolute Voraussetzung und der absolute Existenzgrund der Welt und der in ihrer Ordnung beschlossenen Verhältnisse ist, welchen gemäß sich bestimmen eben sittlich handeln heißt, so erhellt hieraus die Undenkbarkeit und Irrationalität der Behauptung Jener, die da, wie z. B. Bayle sagen, Gut und Böse müßten dem Menschen auch dann als Gut und Böse gelten, wenn es keinen Gott gäbe. Welche Consequenzen für die Moral aus Atheismus und Pantheismus sich ergeben, hätte Bayle aus Spinoza's Ethik ersehen können.

Der von Bayle angeregte Gedanke einer vom religiösen Bewußtsein ganz unabhängigen Begründung der Moral ist später vielfältig resuscitirt worden, und damit auch die Opposition gegen das christliche Moralprincip. Kant und Fichte sind Gegner desselben, weil sie überhaupt keine Heteronomie irgend welcher Art auf dem Gebiete der Moral zulassen wollen. In diesem Sinne erklärt sich Kant ausdrücklich und direct gegen den göttlichen Willen als Princip der sittlichen Selbstbestimmung; der Mensch habe einzig seiner praktischen Vernunft, dem Gewissen zu folgen. Indeß lassen sich die Widersprüche, von welchen Kant's Ansicht gedrückt ist, leicht darlegen. Jedes Gesetz setzt Einen

voraus, der es gibt, und einen Anderen, der es empfängt. Beide Personen sind nach Kant in dem Einen Menschen zugleich vorhanden. Welchem Theile oder Vermögen des Menschen fällt nun die eine oder die andere der beiden Functionen zu? Soll man etwa auf den von Kant betonten Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit reflectiren und sagen, der Mensch als Vernunftwesen sei Gesetzgeber, der Mensch als Sinnenwesen Unterthan des Gesetzes? Aber die Sinnlichkeit hat keinen freien moralischen Willen, sondern ist blindes Werkzeug des Geistes. Also muß der Gegensatz von Gesetzgeber und Unterthan im innerlichen Geistmenschen gesucht werden. Hier tritt uns der Gegensatz von Vernunft und Wille entgegen, und man könnte etwa sagen, die Vernunft sei der Gesetzgeber, der Wille der Unterthan. Aber das Gesetzgeben ist ja eine Function des Willens; und somit müßte dieser sein eigener Unterthan sein, was ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann.

Der Verwerfung aller Heteronomie steht als anderes Extrem das Festhalten an einer Heteronomie schlechter Art gegenüber, die darin besteht, daß einer äußeren menschlichen Auctorität ein unbedingt maaßgebendes Ansehen zuerkannt wird. Eine solche Heteronomie schlechter Art wird von Kant bekämpft an Mandeville, der in seiner berüchtigten „Bienenfabel" (London 1714) die bürgerliche Verfassung als höchstes Normativ aufstellte — und an Montaigne († 1589), welcher alles sittliche Wohlverhalten aus der Erziehung ableitete. Beide stellten hiemit ein absolutes Normativ der menschlichen Sittlichkeit in Abrede; aber in sehr verschiedener Absicht. Montaigne huldiget einem philosophischen Skepticismus zu Gunsten der Offenbarung, und will beweisen, daß die schwankende, unsichere, von äußeren Bestimmungsgründen abhängige menschliche Vernunft aus sich selbst niemals dazu kommen würde, ein absolutes Princip der Sittlichkeit zu gewinnen, daher es für den Menschen eine Wohlthat sei, daß ihm dasjenige, was Pflicht ist, durch Befehl und Gebot von außen, sei dieß älterliches Gebot, oder ein unmittelbar in Gottes Namen verkündetes Gesetz, eingeschärft und durch Anerziehung zur Gewohnheit gemacht werde. Mandeville hingegen wollte beweisen, daß die Interessen der menschlichen Gesellschaft und öffentlichen Wohlfahrt sich mit den rigiden Normen der als Gottes Gesetz sich ankündigenden christlichen Moral sich nicht vertrügen, da eben die Leidenschaft

und das selbstische Interesse jedes Einzelnen die wirksamsten und sichersten Antriebe zu den für das gemeine Beste förderlichen Handlungen wären. Insofern er hiemit die Wirksamkeit sittlicher Beweggründe in Abrede stellte, läugnete er allgemein und schlechthin, daß es moralische, d. h. aus innerem Gewissensantriebe für das Rechte und Gute sich entscheidende Menschen gäbe.

Zwischen den beiden falschen Extremen: Verwerfung aller Heteronomie und Hingebung an die schlechte Heteronomie, steht als richtiges Mittleres die Anerkennung der sittlich berechtigten Heteronomie, d. i. derjenigen, deren Recht durch Vernunft und Gewissen selber bezeugt wird — durch die Vernunft, sofern diese die Nothwendigkeit und Legitimität einer bestimmten äußeren Vermittelung des Pflichtgebotes darthut — durch das Gewissen, soweit dieses als inneres im Menschen selber vorhandenes Erkenntnißprincip der sittlichen Wahrheit die moralische Giltigkeit und Nothwendigkeit des Inhaltes der von Außen dem Menschen eingeschärften Pflichtgebote bezeugt und bestätiget. Aus dem Gesagten rechtfertiget sich der Standpunkte der christlich-theologischen Offenbarungsmoral, welche alle sittlichen Gebote als Ausfluß einer durch die Organe der göttlichen Offenbarungsthätigkeit publicirten Legislation des göttlichen Willens auffaßt — so wie die Beanspruchung eines wenigstens mittelbar göttlichen Rechtes der Aussprüche der gesetzmäßigen, durch Gottes Fügung oder Zulassung ein gesetzgeberisches Ansehen behauptenden menschlichen Auctoritäten.

§. 21.

Den der Zeit nach ersten und frühesten wissenschaftlichen Nachweis der sittlichen Berechtigung der wahren Heteronomie finden wir in des Hugo Grotius berühmten Werke: De jure belli et pacis libri III., in quibus jus naturæ et gentium, item juris publici præcipua explicantur (Paris, 1625). Hugo Grotius faßt das Sittliche unter den Begriff des Gerechten, und theilt das Recht zuhöchst in das jus naturale und jus voluntarium. Unter dem jus naturale versteht er das Gesetz der menschlichen Vernunft, welche den Werth oder Unwerth der freien menschlichen Handlungen nach deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Menschennatur bestimmt.

Die mit der vernünftigen Menschennatur übereinstimmenden Handlungen werden nach dem Urtheile der Vernunft als solche erkannt, welche dem Willen Gottes, des Urhebers der menschlichen Natur gemäß, und deßhalb von Gott geboten und erlaubt sind; die entgegengesetzten Handlungen und Handlungsweisen müssen als unerlaubte, verwerfliche und von Gott verbotene angesehen werden. Die Bestimmungen des jus naturale gelten unabänderlich, und können von Gott selber nicht geändert werden; man kann es ein göttliches Recht nennen, weil Gott es der vernünftigen Natur eingeschaffen hat. Obgleich es aus dem Innersten des Menschen quillt, hat es doch nur in Gott seine Urquelle, da er es unseren Herzen eingeschaffen hat. — Gott, der Urheber der vernünftigen Menschennatur hat den Menschen als geselliges Wesen organisirt; der Mensch trägt den Trieb zur vernünftig-friedlichen Geselligkeit in sich, wozu ihm als eigenthümliches Organ die Sprache wurde. Was dem vernünftigen Geselligkeitstriebe des Menschen entspricht, ist recht und gut, das Gegentheil unrecht, schlecht und verwerflich. Der Inbegriff aller hierauf bezüglichen Bestimmungen der Vernunft ist das jus naturæ sociale, welches zunächst den Bestand der Gesellschaft und aller Einzelnen in der Gesellschaft (societatis humanæ custodia) — weiters die regelnde Ausgleichung wechselseitiger Leistungen (justitia commutativa oder correctiva) und endlich die Maaßnahmen billiger Vertheilung (justitia distributiva) bezweckt. Das jus voluntarium wird von Grotius in das jus divinum und jus humanum abgetheilt. Es heißt voluntarium, weil ein äußerer Wille Grund seines Vorhandenseins ist, während das jus naturale dem Menschen angeboren und in's Herz geschrieben ist. Das jus divinum ist Ausfluß des göttlichen Willens, die Unterwerfung unter dasselbe unverbrüchliches Gebot. Dreimal wurde an die gesammte Menschheit ein positives göttliches Gesetz erlassen, und nebstdem einmal auf dem Sinai an ein besonderes Volk. Die drei an die gesammte Menschheit erlassenen Gesetze Gottes sind: das Adamitische Recht, nach Erschaffung des Menschen gegeben — das Noachische Recht, bei Wiederherstellung des menschlichen Geschlechtes nach der Sündfluth — das Gesetz Christi. Das jus humanum zerfällt in das väterliche, bürgerliche und Völkerrecht. Das bürgerliche Recht hat sich aus Verträgen herausgebildet, der einzigen natürlichen Rechtsform im Menschenverkehre. Diejenigen, welche sich einem

Vereine oder einer Gesellschaft anschlossen, mußten sich ausdrücklich oder stillschweigend dahin vertragen, den im Vereine zum gemeinen Besten bereits bestehenden Anordnungen sich zu fügen. Wie im Staate, so können auch unter mehreren Staaten vertragsmäßige Rechte entstehen, welche den Vortheil einer Gesammtheit von Staaten bezwecken, und diese Rechte geben das Völkerrecht.

Was Hugo Grotius über die Entstehung des bürgerlichen Rechtes sagt, ist nicht ganz richtig; das freiwillige Uebereinkommen erklärt seine Entstehung nur theilweise, und man darf hiebei von dem ihm vorausgehenden und zu Grunde liegenden naturwüchsigen Gewohnheitsrechte und patriarchalischen Familienrechte nicht absehen. Daß hievon abgesehen wurde, hat zu den später ausgebildeten Theorien vom Gesellschaftsvertrage und von der Volkssouveränetät Anlaß gegeben — Theorien, die in dem Grade unwahr sind, als sie die in den natürlichen und geschichtlichen Verhältnissen der Menschheit gelegene Nothwendigkeit und den providentiellen Einfluß der göttlichen Weltleitung verkennen.

§. 22.

Die falsche naturrechtliche Theorie, deren Keime bei Hugo Grotius neben vielem Wahren und Guten sich finden, wurde weiter ausgebildet durch Pufendorf, Thomasius, Gundling, Ch. Wolff, und spitzte sich auf das Schärffste in Kant und Fichte zu. Es fehlte aber auch niemals an einer Reaction wider diese falsche Richtung, und der Gegensatz zu ihr bildete sich in demselben Grade wissenschaftlich aus, in welchem die falsche Richtung fortschritt und wissenschaftlich sich durchbildete. So trat gegen Grotius und Pufendorf Coccejus auf, welcher in seiner Schrift de principio juris naturalis unico, vero et adæquato (1699) den Ursprung und die letzte Sanction des Rechtes im göttlichen Willen, und nicht in menschlicher Uebereinkunft fand. Als Gegner der Wolff'schen Rechts- und Moralphilosophie sind Buddeus und Crusius zu nennen, als theologischer Bestreiter der ganzen rationalistischen Entwickelung seit Grotius der Benedictiner Anselm Desing in seinem Buche: Juris naturæ larva detracta compluribus libris sub titulo juris naturæ prodeuntibus, ut Pufendorfianis, Heineccianis, Wolfianis etc. 1753. Buddeus stellt ausdrücklich in Abrede, daß, ohne Gott als Gesetzgeber vorauszusetzen, ein Naturrecht möglich sei; der Grund

jedes Naturrechtes werde durch den Atheismus aufgehoben. Gesetzgeber sei aber Gott insoferne, als er der Vernunft des Menschen Gebote über sein Thun und Lassen eingegeben, welche ihm zur höchsten Norm dienen, nachdem durch den Fall seine ursprünglich gute, und (wie Buddeus meint) des Gebotes nicht bedürfende Natur entartet sei. Man darf bei Buddeus den Irrthum nicht ungerügt lassen, daß der Mensch nicht an sich, sondern erst in Folge der Sünde eigentliches Subject der göttlichen Legislation geworden. Das andere Extrem dieser Behauptung wird von Crusius vertreten, welcher nur geoffenbarte Gebote Gottes kennt, und der Vernunft einfach nur die Anerkennung derselben als Aufgabe zuweist, als ob die Vernunft keine selbstständige Erkenntnißquelle des Sittlichen wäre.

Indeß gehören die Schriften dieser und anderer Männer zu den fast vergessenen. Weit mehr Bedeutung, Einfluß und Berühmtheit errangen die Werke und Anschauungen von K. L. von Haller, Adam von Müller, Friedrich von Schlegel, Franz von Baader, von welchem sich um so weniger absehen läßt, als sie zu den hervorragendsten Schriftstellern des katholischen Deutschlands zählen, wenn schon ihre Anschauungen nicht durchwegs als ganz correcte gelten dürften, was indeß in der vorliegenden Frage zumeist nur bei Haller sichtlich hervortritt. Haller bekämpft hauptsächlich die Vorstellung eines dem gesellschaftlichen Zustande vorausgegangenen Naturstandes des menschlichen Geschlechtes, und den Wahn, Staat, Gesellschaft und Gesetze seien erst durch eine künstliche Uebereinkunft und als Werk menschlichen Beliebens entstanden. Der Stand der Natur — sagt Haller — hat niemals aufgehört; er ist die ewige unveränderliche Ordnung Gottes, in ihm leben, weben und sind wir, und die Menschen würden sich vergeblich bemühen, aus demselben herauszutreten. Dieser zeigt aber schon ursprünglich und in allen gesellschaftlichen Lagen das Verhältniß von Oberen und Untergebenen, Freiheit und Dienstbarkeit, Herrschaft und Abhängigkeit. Ja wie der Mensch durch seine Geburt in's Leben tritt, ist er eo ipso schon einer gewissen Abhängigkeit verfallen, und der weitere Verlauf seines Lebens besteht lediglich darin, daß seine Abhängigkeitsverhältnisse wechseln. Eben hiedurch aber leistet die „Natur" der Befriedigung seiner Bedürfnisse und der Entwickelung seiner Anlagen Genüge, und schafft, um dieses zu erwirken,

im menschlichen Zusammensein Herrschaft und Abhängigkeit, Freiheit und Dienstbarkeit d. h. sie macht die einen Menschen abhängig, die anderen unabhängig, die einen dienstbar, die anderen frei, und nach diesem ursprünglichen Unterschiede sind jedem Einzelnen auch seine Pflichten zugemessen, indem auch der Freie und Herrschende gerade durch die Pflichten dieser Stellung gebunden wird und in gewissenhafter Ausübung derselben das allgemeine Wohl fördert. Durch ein weises Gesetz hat die Natur gesorgt daß der Überlegene dazu getrieben werde, zu herrschen, und der Bedürftige dazu, sich der Herrschaft des Überlegenen zu unterwerfen; Überlegenheit ist der Grund aller Herrschaft, Bedürftigkeit der Grund aller Dienstbarkeit. Dazu kommt noch der natürliche Instinct, daß Überlegenheit das Gemüth veredelt, wie umgekehrt Bedürftigkeit die Neigung erzeugt, der Leitung des Mächtigen gerne zu folgen. Gemäß einer dreifachen Überlegenheit, die der Stärkere über den Schwächeren behaupten kann: Überlegenheit des Besitzes, der Tapferkeit, des Geistes und der Erleuchtung — gibt es auch dreierlei Arten von Fürstenthümern und Staaten; erb- und grundherrliche Staaten (Patrimonialstaaten), militärische und geistliche Staaten; die beiden letzteren kommen jedoch in weiterer Ausbildung auf den ersteren zurück, indem die geistliche und militärische Macht letzlich doch nur auf Grundherrlichkeit sich stützen kann. Gleichwohl wird der historische Ursprung und die Absicht. die ihnen aufgedrückt ist, immer auch in der Art ihrer Fortdauer und in den Mitteln ihrer Selbsterhaltung sichtbar bleiben.

Was man an Haller's Ansichten hauptsächlich zu tadeln hat, ist, daß bei ihm der Gedanke der Gemeinschaft als einer selbstständigen Idee, und somit die Idee eines öffentlichen Rechtes im Unterschiede vom Privatrechte nicht zum Durchbruche kommt. Er identificirt öffentliche Verhältnisse ganz und gar mit Privatverhältnißen, der Staat geht ihm ganz in den Personen auf, die Herrschaft ist nach ihm bloßer Privatbesitz, das Verhältniß von Fürst und Unterthan identisch mit dem Verhältniß des Familienhauptes zu Kindern und Gesinde; der specifische, unterscheidende Charakter der öffentlichen Gewalt und des staatlichen Gemeinwesens entgeht ihm gänzlich. Er sagt ausdrücklich, daß es ein allgemeines Recht nicht gebe, und deßhalb Zweikampf und Privatfehde durch kein Recht verboten werden könnten. Die Staatsangelegenheiten sind ihm ausschließlich Privatangelegenheiten

des Fürsten — ein Satz, welcher unwillkürlich das Correctiv der Haller'schen Ansicht andeutet, indem, wenn die persönlichen Angelegenheiten des Fürsten mit jenen des Staates identisch sind, der Fürst als Fürst keine Privatperson, sondern eigentlichst eine öffentliche Person ist, und darin, daß er dieß ist, seinen von allen Staatsangehörigen und Untergebenen als solchen unterscheidenden Charakter behauptet.

§. 23.

Zu dieser Auffassung bildet jene A. Müller's, so verwandt sie derselben in der Opposition gegen die rationalistische Ansicht von Staat und Recht ist, den directesten Gegensatz. „Der Staat" — sagt Müller — „ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen. Er ist sich selbst Zweck, und durchaus kein Mittel für ein Anderes außer ihm." Darin liegt nun wol offenkundig eine Uebertreibung; indeß bietet ihm eben diese Auffassung wieder Gelegenheit, sich mit Haller in der gemeinsamen Bestreitung des sogenannten künstlichen Staates zu begegnen: „Der Staat ruht ganz in sich selbst; unabhängig von menschlicher Willkür und Erfindung kommt er unmittelbar und zugleich mit dem Menschen eben daher, woher der Mensch kommt, aus der Natur — aus Gott, sagten die Alten." Den Staat für eine „Erfindung" zu halten, bezeichnet er als eine thörichte Lehre; und aus gleichem Grunde ist ihm das sogenannte Naturrecht (im Gegensatze zur Rechts- und Societätsphilosophie) eine „Chimäre."

Fr. Schlegel erklärt den Staat für die organisch gegliederte Form des öffentlichen Lebens, durch welche die göttliche Ordnung in die Welt eingeführt werden soll. Der Staat ruht demzufolge auf der Religion. Er trägt deßhalb einen durchaus symbolischen Charakter; er spiegelt auf Erden das Grundverhältniß ab, in welchem die Menschheit zu Gott steht. Dreierlei Grundverhältnisse sind es, in welchen jenes Grundverhältniß symbolisch sich ausdrückt, und auf welchen daher die göttliche Weihe ruht; die väterliche, die priesterliche und die königliche oder oberste Staatsgewalt. Alle diese Gewalten haben einen repräsentativen Charakter; sie stellvertreten die göttliche Obergewalt unter den Menschen. Eine Anerkennung und Vertretung des Gesammtwillens der Gesellschaft ist allerdings zulässig, aber nicht darin zu finden, daß man die ganze Bevölkerungsmasse des Staates

atomistisch in eine Stimmlotterie verwandelt, sondern indem das Volk als Ganzes nach seinen organischen Gliedern in den einzelnen Ständen und wesentlichen Corporationen vertreten wird, in welchen der Staat und die Nation historisch sich fortentwickelt. Die republikanische Staatsverfassung, welche, um Bestand zu haben, gleichfalls nur auf der inneren Wechselwirkung jener Stände und Corporationen beruhen kann, trägt nach Schlegel vorzugsweise den Charakter des Endlichen und Menschlichen an sich, weil die Verantwortlichkeit der obersten Beamten nur in einem endlosen Kreise von menschlichen Auctoritäten sich herumbewegt, nicht wie in der Erbmonarchie zur göttlichen Gerechtigkeit hinanreicht und an die allein vor diesem Richterstuhle abzulegende Verantwortlichkeit geknüpft ist. Damit soll aber nicht der Despotismus sanctionirt werden; das Siegel jener göttlichen Sanction liegt nur auf reich begabten, das Volk mit Weisheit leitenden Fürsten.

Der Reihe dieser Männer schließt sich mit verwandten Gedanken Fr. Baader an. Jeder Mensch befindet sich, sobald er unter Menschen zur Vernunft erwacht, bereits in einer moralisch-religiösen und politischen Gesellschaft und es hängt daher nicht von seinem Belieben ab, ob er in sie eintreten wolle oder nicht. Dennoch bedarf es eines nachfolgenden inneren Subjectionsactes, um mit seiner religiös-staatlichen Umgebung sich Eins und versöhnt zu wissen. Was im Religiösen der Glaube, das ist im Politischen der dem Gesetze geleistete Gehorsam. In beiderlei Hinsicht will von keiner blinden Unterwerfung die Rede sein, sondern der sich Unterwerfende muß in Kraft derselben sein eigenes Wesen gesteigert, befriediget wissen; hiedurch bewährt sich ihm die Auctorität als innere Auctorität. Dieser innere Unterwerfungsact läßt sich aber, als von allen vollzogen, nicht anders als unter innerlicher Assistenz Gottes zu Stande kommend denken, wenn man jenen Abgrund antisocialer und anorganischer Mächte erwägt, welche fast in jeder Menschenbrust jenem Bestande und jener Ordnung der Societät feindselig entgegenstreben. Gleich der Unterwerfung unter die gemeinsame Auctorität weist auch der Zusammenschluß der Gesellschaftsglieder auf ein dem religiösen Ergriffensein verwandtes gottgewirktes Grundgefühl zurück: die Geister oder Gemüther neigen sich glaubend zu einander, oder afficiren sich. Diesen ihren Glauben läugnen, heißt ihre Concretheit läugnen. Die Coordination der einzelnen Intelligenzen besteht aber nicht

ohne gemeinsame Subordination d. h. sie glauben einander nur insofern, als sie einem und demselben Höheren glauben. Daraus folgt weiter, daß weder die Regierenden von Volkes Gnaden, noch das Volk von des Regenten Gnaden, sondern beide gemeinsam aus Gottes Gnaden bestehen, d. h. in und vor Gott zusammen in Pflicht genommen sind. Wo dieses Band nicht mehr wirksam ist, lösen sich die Fugen der Societät von Innen her, und tritt entweder Despotismus oder Anarchie heraus.

§. 24.

Mit den Gedanken dieser Männer berühren sich die Anschauungen und Bestrebungen einer Reihe von geistvollen und ausgezeichneten, zum Theile auch durch ihre äußere Lebensstellung hervorragenden Männern in Frankreich, Spanien und Italien. Wir nennen aus diesen den Grafen J. de Maistre, Vicomte Bonald, dessen Schule sich anfänglich Lammennais anschloß, Ballanche, Graf Montalembert; den Spanier Donoso Cortes Marquis de Valdegamas; die Italiener Rosmini, Taparelli, Ventura.

Der früheste der Zeit nach trat unter den Genannten de Maistre hervor. Seine zwei Werke: „Abendstunden von St. Petersburg" und „vom Papste" gehören zu den erfreulichsten Zeichen der in den ersten Dezennien dieses Jahrhunderts beginnenden Rückkehr der Zeitstimmung von Aufklärerei und Voltairianismus zu religiös-sittlichem Ernste und christlicher Denkart. Die geistvolle, von religiösem Schwunge gehobene Darstellung und die Wärme der lebendigen Ueberzeugung, die aus diesen, in hohen und höchsten Kreisen gelesenen Werken sprach, hat seiner Zeit eines der guten Sache günstigen Eindruckes in der modernen Gesellschaft nicht ermangelt. Die „Abendstunden" sind eine Art religiös-speculativer Theodicee. Man klagt die göttliche Vorsehung an wegen des mannigfachen Elendes, welches über das Menschengeschlecht verhängt ist, und das den Gerechten trifft, wie den Bösen. Der letzte Aufschluß über dieses räthselhafte Geschick des Zeitmenschen liegt in der Thatsache, daß der Mensch am Anfange der Zeit von Gott abfiel und seine Schuld zum Erbe des ganzen Geschlechtes machte, welches im sündigen Thun aller Einzelnen diesen Bruch mit Gott nach allen Richtungen erweiterte und vervielfältigte. Die menschlichen Übel sind die unvermeidliche

Strafe und nothwendige Büßung unserer Verschuldung. Dieses Strafgeschick ist aber eben nur der Reflex und das Innewerden der aus dem Zustande der Gottverlassenheit sich selbst ergebenden Hilflosigkeit, Verworrenheit und inneren Zerrissenheit des gottentfremdeten Menschen — ein Zustand, dessen Schilderung Maistre mit eben so viel Tiefe des Sinnes als Welt- und Menschenkenntniß entwirft. Zwei Mittel hat Gott dem Menschen verliehen, um sich über diesen Zustand zu erheben. Ein erstes und wirksamstes ist das Gebet. Unter den Schriftstellern, welche für ein weltliches Publicum schrieben, hat wohl keiner so eindringlich, überzeugend und tief über Kraft und Trost des Gebetes gesprochen wie de Maistre. Die zweite Hilfe, die Gott dem versündeten Menschen anbietet, ist die Möglichkeit des Theilhabens am Verdienste des Gerechten zur Deckung eigener Schuld, vermöge der Reversibilität, d. i. Übertragbarkeit und Tilgung der Schuld durch das Opfer eines Gerechten.

Auf diese in den „Abendstunden" ausgeführte Theorie wird in anderen Werken, besonders in jenem Du Pape, die Lehre vom Staate gegründet. Was eine höchste Auctorität für den Menschen eben so möglich als nothwendig macht, ist, daß er gut oder böse, sittlich oder verderbt sein kann. Dem Guten gebührt die Herrschaft, dem Bösen ziemt Unterwerfung. Schon deßwegen steht jene unter höherem Schutze und hat göttliche Auctorität. Darum sind die Gehorchenden verpflichtet, ihre Fügungen ohne Zweifel an deren Giltigkeit vor Gott hinzunehmen; die Berechtigung eines Zweifels hieran einräumen, hieße das Recht einräumen, den Gehorsam aufkündigen zu dürfen. Diese principiell feststehende Untrüglichkeit der Auctorität wohnt nun wirklich in verschiedenem Maaße und nach verschiedenen Graden der Auctorität der Herrschenden bei; eben deßhalb muß es aber auch eine höchste und schlechthin untrügliche geben. Diese kann nur in Papst und Concilien gefunden werden; und hier ist auch die höchste politische Auctorität zu treffen, um die sonst unlösbaren Conflicte zwischen dem Fürsten und seinem Volke zu schlichten.

Bonald ist Traditionalist, und gehört somit einer Richtung an, deren Ausschreitungen in Herabdrückung der menschlichen Vernuft von der Kirche gemißbilliget worden sind. Abgesehen hievon enthalten seine Gedanken viel Wahres, Treffendes und Edles. Beides, das Gute und Verfehlte wird ein kurzer Abriß seiner

Anschauungen ersichtlich machen. Es ist ein Hauptsatz von ihm daß es kein ursprüngliches, sicher leitendes Bewußtsein (lex naturalis) für das Rechte und Gute gebe; der Mensch empfängt diese Begriffe erst aus der Offenbarung, aber aus der ältesten und früheſten, aus der Offenbarung der Sprache und der dadurch ihm zugeführten Vorstellungen und Begriffe. Nur im Worte erhält und besitzt der Geist die Ideen; die von Gott dem Menschen anerschaffene Sprache ist daher die erste Offenbarung und der Quell aller übrigen Erkenntniß, die nur in Überlieferung und Auctorität besteht. „Der Mensch denkt eher das Wort, als er den Gedandanken ausspricht." Die Sprache ist das absolut für ihn Factische, der Ausdruck der Vernunft — nicht seiner Vernunft, sondern der ihm geoffenbarten. Welche Einbildung daher, die Wahrheit erst finden zu wollen, durch Raisonnement entdecken zu wollen! „Man sollte die Menschen nur in der Kirche und unter den Waffen versammeln; denn da discutiren sie nicht, sondern sie hören und gehorchen."

Nach der göttlichen Ordnung sind in allen Dingen Ursache, Mittler und Wirkung zu unterscheiden; keines dieser drei ist ohne die beiden anderen. Aber jedem Dinge in dieser Reihe ist von Gott sein unveränderlicher Charakter aufgeprägt, und es ist Umsturz der göttlichen Ordnung, das eine an die Stelle des anderen setzen zu wollen. In der religiösen, politischen, wie in der häuslichen Gesellschaft heißt die Ursache der Herrschende (pouvoir), der Vermittelnde der Minister (ministre), die Wirkung der Gehorchende und Untergebene (sujet). Gott, der Priester, der Gläubige — der König, der Adel, das Volk — Vater, Mutter, Kind — dieß sind die dreifachen Persönlichkeiten aller Gesellschaft von durchaus unvertauschbarem Charakter. Jeder Herrscher ist daher seinem Wesen nach unabsetzbar; noch mehr der König, welchem der Priester in der Salbung seine Würde ertheilt und welchem sie so von der höchsten Quelle aller Gewalt, von Gott, zufließt. Die Lehre von der Volkssouverainetät ist widersinnig und gottlos; das Volk ist zum Gehorchen, der König zum Herrschen bestimmt nach göttlicher Ordnung. Deßhalb ist es auch verwerflich, die bürgerlichen Gesetze von der religiösen Ordnung zu trennen, den Menschen von Gott, die besondere Ordnung von der allgemeinen abzulösen. Die Kirche muß nicht nur frei sein im Staate, sondern die entscheidende Stimme in allen Collisionsfällen haben.

Es ist zu beklagen, daß das Civilgesetzbuch nicht auch die religiösen und moralischen Gebote in sich schließt und auf ihre Übertretung Strafen setzt. Eben so ist die Erziehung und der Unterricht ganz in die Hände der Kirche zu geben. Endlich soll die Kirche in ihren Einkünften auf festen Grundbesitz angewiesen sein, damit dem Priester die Schmach erspart werde, als Söldling des Staates zu erscheinen.

§. 25.

Ist Maistre's und Bonald's Standpunkt der theokratische (so wie jener Baader's der theocentrische), so kann man den Standpunct des Spaniers Donoso Cortes den theologischen nennen. Er selbst faßt ihn so, wenn er ihn als den katholischen bezeichnet und als solchen dem philosophischen entgegenstellt. Die Bestimmung der Menschheit, sagt Donoso Cortes, ist ein tiefes Geheimniß, welches auf entgegengesetzte Weise erklärt wird, einerseits durch die katholische Doctrin, andererseits durch die Philosophie. Auf jede dieser beiden Erklärungsweisen ist ein vollkommen ausgebildetes System der Gesittung gebaut. Die katholische Gesittung enthält das Gute ohne Beimischung des Bösen, die philosophische das Böse ohne Beimischung des Guten. Die katholische Gesittung lehrt: die Natur des Menschen ist eine gefallene und verdorbene, verdorben auf eine grundhafte Weise in ihrer Wesenheit und in allen Bestandtheilen, welche ihre Wesenheit constituiren In seiner Verdorbenheit kann der menschliche Verstand die Wahrheit weder erfinden noch entdecken; aber er sieht sie, wenn man sie ihm darbietet. In seiner Verdorbenheit kann der Wille das Gute weder wollen noch thun ohne Hilfe, und diese Hilfe kommt ihm erst, wenn er unterworfen und niedergehalten ist. Die menschliche Vernunft kann die Wahrheit nicht sehen, wenn eine unfehlbare und lehrende Auctorität sie ihr nicht zeigt. Der menschliche Wille kann das Gute weder wollen noch thun, wenn er nicht durch die Furcht Gottes niedergehalten wird. Wenn der Wille sich von Gott emancipirt, so herrscht der Irrthum und das Böse ohne Hemmniß in der Welt. — Die philosophische Gesittung lehrt dagegen: Die Natur des Menschen ist eine vollkommene und gesunde Natur; gesund und vollkommen in ihrer Wesenheit und in den Bestandtheilen, welche sie bilden. Da der Mensch im ungeschwächten Besitze seiner Kräfte sich befindet, so kann der menschliche Verstand die Wahrheit sehen, kann sie entdecken. Da der

Wille des Menschen gesund ist, so will er das Gute, und thut es zufolge natürlicher Antriebe. Dieß vorausgesetzt, ist es klar, daß die Vernunft durch sich allein dahin gelangen werde, die Wahrheit, und zwar die ganze Wahrheit zu erkennen, und der menschliche Wille durch sich allein das unbedingt Gute im Laufe der Zeit verwirklichen werde. Es handelt sich nur darum, daß Vernunft und Wille des Menschen die auf ihnen lastenden Bande brechen, um die volle, ungehemmte Freiheit zur Verwirklichung der großen Menschheitsziele zu erringen. In der Gewinnung und Sicherstellung dieser Freiheit besteht die Lösung des großen socialen Problems.

In diesem Sinne stellt nun Donoso Cortes die beiden Gedankenmächte der katholischen und der philosophischen Gesittung als die Mächte der Erhaltung und der Zerstörung einander gegenüber, und formulirt die religiösen und socialen Principien der einen wie der anderen in folgenden Sätzen:

Religiöse Principien der erhaltenden Macht:

1. Ein persönlicher Gott existirt und dieser Gott ist allgegenwärtig.

2. Dieser persönliche allgegenwärtige Gott regiert im Himmel und auf Erden.

3. Dieser im Himmel und auf Erden regierende Gott beherrscht unumschränkt die göttlichen und die menschlichen Dinge.

Die politisch-socialen Folgerungen aus diesen Principien sind:

1. Es gibt einen König, welcher mittelst seiner Stellvertreter überall gegenwärtig ist.

2. Dieser überall gegenwärtige König herrscht über seine Unterthanen.

3. Der über seine Unterthanen herrschende König regiert seine Unterthanen.

So ist die politische Doctrin nur eine Folge der religiösen. Die politischen Institutionen, in welchen diese Principien Geltung haben, theilen sich in absolute und constitutionelle Monarchien, und werden in letzteren von allen Gemäßigten anerkannt und vertreten.

Principien der verneinenden Macht:

1. Gott existirt, Gott herrscht, aber er steht zu hoch, um die menschlichen Dinge zu regieren. Dieß ist Negation in erster Potenz, Negation der Deisten, welchen jene politische Partei entspricht,

die da sagt: Der König besteht, der König herrscht; aber der König regiert nicht.

2. Der Deist läugnet die Vorsehung, die ihm entsprechende politische Partei läugnet die Regierung. Nach dem Deisten tritt der Pantheist hervor und sagt: Gott besteht, aber Gott hat keine persönliche Existenz, Gott ist keine Person, und da er keine Person ist, so herrscht er weder, noch regiert er; Gott ist Alles, was wir sehen, Alles, was lebt, Alles was sich bewegt: Gott ist die Menschheit. Der Pantheist läugnet somit zwar nicht, daß Gott ist, aber er läugnet die persönliche Existenz Gottes, die Herrschaft Gottes und die Vorsehung. Mit dem Pantheisten kommt der Republikaner und sagt: Die Gewalt besteht, aber die Gewalt ist keine Person; und da sie keine Person ist, so herrscht sie weder, noch regiert sie; die Gewalt ist Alles, was lebt, Alles was besteht, Alles was sich bewegt; daher ist sie bei der Menge, daher gibt es kein Mittel der Regierung mehr als das allgemeine Stimmrecht, und keine Regierung als die Republik. So entspricht der Pantheismus religiöser Ordnung dem Republikanismus in der politischen Ordnung.

3. Nach dem Deisten und nach dem Pantheisten tritt der Atheist auf und sagt: Gott herrscht weder, noch regiert er: Gott ist weder eine Person noch eine Menge; Gott besteht gar nicht.

Und Proudhon kommt und sagt: Es gibt keine Regierung.

So ruft eine Negation die andere, ein Abgrund den andern hervor. Die zur dritten Potenz gesteigerte Negation ist chaotische Auflösung alles Bestehenden, dichte, greifbare Finsterniß. Europa ist in das Stadium der zweiten Negation eingetreten, und schreitet gegen die dritte vor. Man wähne nicht, daß irgend eine menschliche Macht dieses Vorschreiten aufhalten werde. Der zeitliche Sieg gehört ganz gewiß der philosophischen Gesittung. Der Mensch wollte frei sein? Er wird es sein. Er verabscheut die Bande? Sie fallen wie Staub zu seinen Füßen. Der natürliche Lauf der menschlichen Dinge endet jederzeit mit einem Siege des Bösen über das Gute; der Triumph des Guten über das Böse bleibt einer persönlichen Action Gottes vorbehalten. Jede Geschichtsepoche mündet in eine funeste Katastrophe aus, in einen natürlichen Triumph des Bösen über das Gute, welcher Triumph aber sofort auch wieder eine persönliche Action Gottes hervorruft zur Niederwerfung und Vernichtung des Bösen. So verhielt es

sich am Ablaufe des ersten Weltalters, das bis zur Sündfluth reichte; so am Ausgange der alten heidnischen Zeit, die mit Christi Erscheinung auf Erden und Stiftung und Ausbreitung der Kirche ein Ende nahm; eben so wird es sich am Ende aller Zeit verhalten, wo den Schrecken des letzten Gerichtes die Weltherrschaft des Antichrist vorausgehen wird.

Der schroffe Gegensatz, welchen Donoso Cortes zwischen katholischer und philosophischer Denkart und Gesittung fixirte, zog ihm den Vorwurf zu, daß er ein Verächter der Philosophie sei. Er lehnt diesen Vorwurf ab: Verstehe man unter Philosophie die Wissenschaft, deren Aufgabe darin besteht, Gedachtes und Erkanntes in ein System zusammenzufassen, und methodisch darzulegen, die uns geoffenbarten Grundwahrheiten dieser oder jener Art unter einander zu einem harmonischen und lichtvollen Ganzen zusammenzuordnen, und aus ihrem fruchtbaren Schooße eine Reihe secundärer Wahrheiten zu folgern, welche dem Einzelnen oder der Gesellschaft zur Lehre dienen können — so achtet und verehret Donoso Cortes die Philosophie als eine Sache, welche das menschliche Geschlecht ehrt und erhebt. Solcher Weise war die Philosophie in den Händen der katholischen Kirchenlehrer beschaffen; solcher Weise gestaltete sie sich unter den Händen des heiligen Augustinus, der an Tiefe, Scharfsinn und geistiger Durchdringungskraft bis heute unerreicht geblieben; so unter den Händen des heiligen Thomas, welcher in Hinsicht auf Gediegenheit, Weite und Größe des geistigen Blickes keinen Zweiten neben sich hat. Wenn aber Philosophiren darin bestehen soll, Gott ohne Gottes Hilfe erkennen, und den Menschen ohne Hilfe dessen, der ihn geschaffen, und die Gesellschaft ohne Hilfe desjenigen, welcher sie im Verborgenen regiert — so will Donoso Cortes von Philosophie nichts wissen, d. h. er verwirft alle rationalistischen Systeme, welche auf dem unwahren Principe beruhen, „die Vernunft sei unabhängig von Gott und zuständig für Alles", in dem Sinne nämlich, daß alles Jenes, was die Vernunft nicht fassen oder begreifen könne, eben deßhalb schon unwahr und nichtig sein müsse.

§. 26.

Einige der bisher genannten Vertreter christlicher Gesellschaftstheorien (namentlich Donoso Cortes und Ventura) beziehen sich ausdrücklich auf Thomas Aquinas zurück; daher es angezeigt

ist, die Staatstheorie desselben in kurzen Umrissen darzulegen. Hiebei wird nicht übersehen werden dürfen, daß Thomas in ganz anderen Zeiten lebte, und ganz andere Zustände der politischen Gesellschaft vor Augen hatte, als die christlich-conservativen Staatstheoretiker der Neuzeit, welchen um Erhaltung oder Restauration des auf christlichen Grundlagen aufgebauten Staates zu thun ist, während es Thomas um die Schützung und Wahrung der christlichen Freiheit im Gemeinwesen gegen die Eingriffe despotischer Willkür mittelalterlicher Heerfürsten zu thun ist. Zudem war seine Schrift de regime principum zur Belehrung für einen die Thronfolge aspirirenden königlichen Jüngling abgefaßt, wobei es die Natur der Sache mit sich brachte, daß mehr von Regentenpflichten, als von Unterthanspflichten die Rede ist. Die Staatslehre des heiligen Thomas reducirt sich auf folgende Gedanken: der Mensch ist zum socialen Dasein bestimmt. Der Bestand der Societät fordert eine Leitung derselben. Es gibt drei mögliche Arten der Gesellschaftsleitung: die monarchische, aristokratische, demokratische; die entarteten Gegenbilder derselben sind: Tyrannei, Oligarchie, Ochlokratie. Die monarchische Gewalt ist als die stärkere zur Erhaltung der Einheit und des Friedens ausreichender, als die beiden anderen Arten der Leitgewalt; aber wie ein gerechter Monarch unter dem Guten das Beste, so ist ein Tyrann das Schlimmste des Schlimmen. Indeß artet leichter die Vielherrschaft als die Einherrschaft in Tyrannei aus, und die Tyrannei der Einherrschaft läßt wenigstens den trostlosen Zustand der Anarchie nicht aufkommen. Den möglichen Nachtheilen der Einherrschaft läßt sich durch gebührende Sorgfalt in der Wahl des Herrschers, durch Festsetzung eines Staatsgrundgesetzes und durch die nöthige Temperirung der königlichen Gewalt zuvorkommen. Die Tyrannei des Einherrschers soll man dulden, so lange sie nicht unerträglich wird; ein Regentenmord wäre aber selbst bei unerträglicher Tyrannei nicht erlaubt. Wol aber ist es denkbar, daß ein Herrscher, welcher seine beschworne Pflicht nicht hält, von der Gesammtheit Jener, welchen er sie beschwor, zur Rechenschaft gezogen und gerichtet werde. Besteht kein solches Verhältniß, und ist kein Recurs an einen höheren menschlichen Herrn möglich, so ist einzig bei Gott Hilfe zu suchen. Der König suche den Lohn seiner Mühen nicht in Befriedigung der Leidenschaften; auch den Ruhm, obwohl dieser unter den irdischen Gütern das edelste ist, muß er um der Gerechtigkeit

willen, zu verschmähen die Kraft haben. Er erwarte seinen wahren Lohn von Gott; mit Christus im Himmel zu herrschen, sei ihm das Höchste, und dieß ist den Gott dienenden Herrschern in auszeichnendem Maaße verheißen, weil auch die königlichen Tugenden zuhöchst stehen; denn wie mehr Tugend zur Leitung einer Familie gehört, als zur Regierung seiner selbst, so noch ungleich mehr Tugend zur Beherrschung eines Reiches. Der König waltet in seinem Reiche, wie Gott im Weltall, wie die Vernunft im Menschen über alle Kräfte der Seele und alle Glieder des Leibes; das Verhältniß der Vernunft zu diesen Kräften und Gliedern, Gottes zum Weltall sei demnach auch das Vorbild der königlichen Regierung.

§. 27.

Mit dem zuletzt Erwähnten hängt die Forderung zusammen, die Thomas an die positiven menschlichen Gesetze stellt, daß nämlich dieselben (versteht sich, mittelbar) ein Ausfluß der weltordnenden Weisheit Gottes oder der lex aeterna sein sollen. Umgekehrt hebt er hervor, wie das positive göttliche Gesetz der Offenbarungsmoral als ein vernünftig erkennbares Gesetz in einem gewissen Sinne, mehr oder weniger, unter die lex naturalis einzubeziehen sei. Gewisse Gebote des Dekalogs, z. B. das vierte, werden durch das unmittelbare sittliche Bewußtsein des Menschen als sittlich nothwendige Gebote erkannt. Andere Vorschriften leuchten wenigstens dem sittlich erzogenen Menschen als Forderungen seines natürlichen Gewissens ein, z. B. die Vorschrift, daß man das Alter ehren, vor einem Greise sich vom Sitze erheben soll. Einige Vorschriften aber hat der Mensch, wie er dermalen beschaffen ist, erst im Lichte der Offenbarung und durch Hilfe eines göttlichen Unterrichtes, als wahr und nothwendig einsehen gelernt; so das Gebot, keine geschnitzten Bilder Gottes und göttlicher Dinge zu verfertigen und anzubeten, den Namen Gottes nicht eitel zu nennen. Das menschliche und göttliche positive Gesetz haben miteinander die Beziehung auf das bonum commune gemein; aber mit dem Unterschiede, daß das menschliche Gesetz auf die communitas civilis, das göttliche Gesetz auf die communitas hominum ad Deum abzweckt. Daraus erklärt sich, warum das positive göttliche Gesetz nicht bloß Vorschriften der bürgerlichen Gerechtigkeit in sich faßt, sondern Acte aller Arten von Tugenden

anbefiehlt. Denn der Mensch vereiniget sich mit Gott im Geiste, der Gottes Bild ist; die sittliche Wohlordnung der Geistesthätigkeit aber schließt alle Arten von Tugenden in sich. Sämmtliche Moralvorschriften des alten Testamentes sind im Dekalog enthalten; aber nicht alle auf dieselbe Weise; denn die unmittelbar der Vernunft einleuchtenden Gebote sind in den Vorschriften des Dekalogs enthalten, sicut principia in conclusionibus; die von dem sittlich erzogenen und sittlich gebildeten Menschen als verbindlich erkannten Gebote sicut conclusiones in principiis. Der Dekalog enthält die Gesammtheit der alttestamentlichen sittlichen Gebote in richtiger Folge und Ordnung. Die ersten drei Gebote erschöpfen die Pflichten, die gegenüber dem Princeps communitatis verbinden: Fidelitas, Reverentia, Famulatus. Die sieben übrigen Gebote betreffen die allgemeinen und besonderen Beziehungen zum Nächsten. Zuerst die besonderen im vierten Gebote, weil die Eltern nächst Gott den meisten Anspruch auf Geltung haben und Gottes Stelle vertreten. Die übrigen sechs Gebote betreffen die gegen alle Menschen schuldigen Unterlassungen von peccatis operis (5.—7. Gebot), oris (8. Gebot), cordis (9. und 10. Gebot).

An diese Reflexionen des heiligen Thomas über den Dekalog läßt sich noch die Bemerkung anschließen, daß derselbe die der Zeit nach erste, vollständige und universelle Pflichtenlehre des menschlichen Geschlechtes ist, mit welcher sich kein anderer von den Weisen und Gesetzgebern der Vorzeit aufgestellter Sittencodex messen darf. Die zehn Gebote des Buddha dürften den Mosaischen zehn Geboten noch am nächsten kommen; gleichwol fehlen in ihnen zwei wichtigste Vorschriften: das Verbot des Polytheismus und das Gebot, Vater und Mutter zu ehren.

C. Principien, welche die wesentliche Form des sittlichen Handelns angeben.

§. 28.

Unter der wesentlichen Form der sittlichen Handlung versteht man den Charakter, welcher derselben durch Verhalten und Gesinnung des Handelnden aufgeprägt wird. Als freithätiges Thun trägt alles menschliche Handeln wesentlich den Charakter der vernünftigen Selbstbestimmung an sich, welche wesentlich eine Erhebung über den sinnlichen Trieb, und beziehungsweise Verläugnung desselben involvirt, wodurch aber eben die Freiheit

der vernünftigen Selbstbestimmung gewonnen wird. Diese nimmt den Charakter einer sittlichen Entscheidung an, sofern sie den Ausspruch des Gewissens als maaßgebende Regel der freien Selbstentscheidung anerkennt.

Im Sinne des eben Gesagten haben bereits Antisthenes und die Cyniker die möglichste Unabhängigkeit von sinnlichen Bedürfnissen zur höchsten Regel des sittlichen Handelns erhoben; die Stoiker priesen das Königthum der sittlichen Freiheit, und sahen den Weisen im Besitze derselben den Göttern gleichgestellt. Die unbedingte Achtung vor dem Ausspruche des Gewissens als solchen ist von Kant als oberste Regel und ausschließliches Kriterium des sittlichen Handelns erklärt worden, so daß nur jene Handlung, welche aus reinem Pflichtgefühl hervorgeht, Anspruch auf sittliche Würdigung hat. Man könnte Kant's Princip auch als das Princip der reinen Liebe zum Guten um des Guten selber willen, bezeichnen, wenn nicht der Ausdruck „Liebe" ein Begehren nach Befriedigung in sich schlöße, welches nach Kant's Ansicht mit der Lauterkeit der sittlichen Gesinnung nicht verträglich ist.

Anders dachte Plato, welcher die aus der geistigen Anschauung der ewigen Urschönheit gewonnene Befriedigung der in der Seele schlummerndeu Liebe zum Schönen als solchem, für die Quelle der reinsten und vollkommensten Tugend ansieht. Ein Mensch, dem diese Anschauung gegönnt wäre — sagt Plato — würde nicht bloß Bilder der Tugend, sondern die Tugenden selbst aus sich gebären; weil auch der Gegenstand, an welchem er in jener Anschauung hängt, kein bloßes Bild (des ewig Schönen), sondern das Wesen selber ist. Nach dem heiligen Augustinus muß die Seele das Gut alles Guten, d. i. Gott suchen, damit sie, ihm in Liebe anhängend, selber gut sei. Diese Liebe mache den Menschen vollkommen, und sei selber dann vollkommen, wenn sie, mit Ausschluß der Furcht vor der Strafe, die das Böse trifft, den Willen bestimmt und leitet. In der Liebe zu Gott als absolutem Gute sei die Liebe zum Nächsten selbstverständlich schon eingeschlossen, weil, wer Gott liebt, auch dasjenige, was von Gott geliebt wird, lieben muß. Gott liebt Alles, was er geschaffen hat — lehrt Malebranche — nach dem Grade, in welchem das Geschaffene an der Vollkommenheit Gottes Antheil hat. Diese Liebe ist für Gott insofern nothwendig, als er sich selbst

wegen seiner absoluten Vollkommenheit lieben muß, mithin auch dasjenige, worin seine Vollkommenheit sich abdrückt und offenbart — und zwar nach dem Grade als dasselbe vollkommen ist. Die Vollkommenheitsgrade der Dinge involviren eine bestimmte unveränderliche Rangordnung derselben; keines kann höher oder tiefer gestellt werden, als es nach seinem Verhältnisse zur göttlichen Vollkommenheit steht. In der habituellen und herrschenden Liebe zur unveränderlichen Ordnung der Dinge besteht die menschliche Tugend. Wir schauen diese Ordnung in Gott, und fühlen uns angetrieben, ihn ob seiner, in ihr erkannten Vollkommenheit zu lieben. Die Bedingungen dieser Liebe sind die in Kraft göttlicher Erleuchtung gewonnene Klarheit der Erkenntniß, und die in Kraft der göttlichen Gnade gewonnene Freiheit des Willens.

Durch Malebranche's Princip der Liebe zur unveränderlichen Ordnung der Dinge ist die falsche Auffassung der Interesselosigkeit der Liebe ausgeschlossen, eine Auffassung, welcher zeitweilig selbst ein Fenelon sich hingab, wenn er den Satz billigte, eine reine, vollkommene Liebe sei nur in der Bereitwilligkeit, die eigene Glückseligkeit nicht bloß für diese Zeit, sondern auch für die Ewigkeit, wofern Gott es wolle, zu opfern. Diese ewige Verzichtleistung auf das eigene Heil widerstreitet nun offenbar der unveränderlichen und nothwendigen Ordnung der Dinge, und kann daher weder von Gott, noch vom Menschen, dessen Wille in der Liebe mit Gottes Willen Eins ist, gewollt werden.

Die Liebe ist als Willensact wesentlich ein Thätigsein, und die vollkommenste und actuellste Liebe nothwendig höchste und energischeste Willensthätigkeit. Demnach ist durch den richtigen Begriff der Liebe von selber der falsche Quietismus ausgeschlossen, der das passive Untergehen der Seele in Gott als höchste Vollendungsstufe des inneren Lebens preist.

Die christliche Liebesidee schließt die Principien der vernünftigen Selbstliebe und des humanen Wohlwollens in sich; diese sind in Malebranche's Fassung des christlichen Principes direct und unmittelbar ausgesprochen, so daß man seine Formel für einen gelungenen philosophischen Ausdruck des in zwei Hauptsätzen zusammengefaßten evangelischen Lehrgebotes: „Liebe Gott über Alles, den Nächsten wie dich selbst", halten darf. Sollte an Malebranche's Formel etwas zu bemängeln sein, so

wäre dieß nicht, wie Mably meinte [1]), die theologische, sondern die zu abstract metaphysische Fassung und Begründung derselben.

§. 29.

Dem Bedürfniß einer anschaulicheren, auf Selbstbewußtsein und Erfahrung gestützten, also anthropologischen Begründung der Moral kamen die Bestrebungen der englischen Moralistenschule entgegen. Als Gründer dieser Schule ist R. Cumberland anzusehen, dessen Absicht und Tendenz schon durch den Titel seines Hauptwerkes: De legibus naturæ disquisitio (London 1671) angezeigt ist. Es handelt sich um eine Art Naturforschung und Naturbeschreibung des sittlichen Bewußtseins. In dieser, der Bearbeitung der Moral zu Grunde gelegten Absicht trifft er mit Hobbes zusammen; er tritt aber demselben entgegen, sofern er darzuthun bemüht ist, daß der Mensch nicht bloß Naturwesen, sondern auch Vernunftwesen sei, was sich erfahrungsmäßig in einem dem Menschen ursprünglich eigenen Wohlwollen gegen seine Mitwesen zeige. Eben dieses Wohlwollen aller vernünftigen Wesen zu einander sah er als die Grundbedingung der Glückseligkeit Aller und jedes Einzelnen an, erkannte also im Wohlwollen die sittliche Grundstimmung, auf welche sich alle Acte des sittlichen Lebens zurückführen lassen. Mit bewußter Klarheit wurde der letztere Gedanke von Hutcheson ausgesprochen, welcher im Wohlwollen gegen Andere den eigentlichen sittlichen Gehalt des von Schaftesbury in die Terminologie der Ethik eingeführten moralischen Sinnes fand. Das allgemeine Wohlwollen bedeutet für die moralische Welt dasselbe, was in der physischen Welt die allgemeine Gravitation ist. Hume erklärt das Pflichtgefühl der tugendhaften Gesinnung als den Instinct des wohlgeordneten Geistes, seinen wohlwollenden Neigungen Raum zu geben und ihnen auf vernünftige Weise zu folgen. Diesen Vorgängern folgend, haben auch zwei Deutsche: Herbart und Schopenhauer das Ethische auf die Idee des Wohlwollens oder Mitleides gegründet, Letzterer im Besonderen die Uneigennützigkeit des Wohlwollens als das eigentlich Sittliche des menschlichen Wirkens hervorgehoben.

---

[1]) Principes de morale, Paris 1784 — zugleich eine Kritik des Malebranche'schen Traité de morale.

Es braucht nicht erst im Besonderen hervorgehoben zu werden, daß die Idee des Wohlwollens mit den obenerwähnten Glückseligkeitsprincipien der neueren weltlichen Moral (vgl. §. 19), wie wir sie im Unterschiede von der durch christliche Ideen motivirten Moral nennen möchten, im nächsten Zusammenhange stehen. Es sind die Principien des sogenannten Humanismus und Philanthropismus, und hinsichtlich ihres sittlichen Werthes nach dem Verhältniß des Philanthropismus zur wahrhaft christlichen Gesinnung zu bemessen, welcher die ehrfurchtsvolle Pflichttreue gegen Gott als höchstes Gebot obenan steht, wodurch allein die sichere Gewähr und Bürgschaft für Bestand und Gedeihen der socialen Wohlfahrt im zeitlichen Menschendasein gegeben ist.

Aber nicht nur der sittliche Werth, sondern auch die philosophische Richtigkeit und anthropologische Wahrheit und Tiefe des fraglichen Principes wird sich nach dem Verhältniß desselben zur christlichen Anschauung bestimmen. In dieser Beziehung ist es nun einmal schon rügenswerth, daß Cumberland die Frage, ob es angeborne Ideen gebe, vollständig umgehen wollte, und ein Princip gefunden zu haben glaubte, welches sich, unabhängig davon, aus der Beschaffenheit und Einrichtung der menschlichen Natur nachweisen lasse. Das Rügenswerthe und Verfehlte in Cumberland's Tendenz trat in seinen Nachfolgern Shaftesbury, Hutcheson, Adam Smith hervor, welche, der Untersuchungen über die rationale Natur des Sittlichen sich enthebend, das Gefühl (A. Smith das Mitgefühl oder die Sympathie) als Quelle der moralischen Gesinnungen bezeichneten. Es ist nun wol kein Zweifel, daß es einen angebornen Sittlichkeitssinn gebe, der aber nicht als etwas schlechthin Einfaches zu nehmen ist, sondern in einer Mehrheit von Trieben besteht, deren Tendenz in der ursprünglichen Organisation der menschlichen Natur schon mit Rücksicht auf die sittliche Aufgabe und Bestimmung des Menschen bemessen ist. Diese Triebe scheiden sich in höhere und niedere, edlere und minder edle, geistige und natürliche, und es ist Aufgabe des Willens, die vernunftgemäße Ordnung in diesem Complexe von Trieben zu behaupten, damit das sittliche Thun und Leben ein der Idee des Menschen entsprechendes Thun und Leben sei. Wie nun die wissenschaftliche Begründung der Moral eine Erkenntniß der Idee des Menschen voraussetzt — eine Erkenntniß, die desto reicher und vollständiger sein wird, je sorgfältiger das

Wesen des Menschen analysirt wird — so ist das sittliche Thun und Leben als ein vernunftgemäßes Thun und Leben ein durch Ideen geleitetes, die wol auch im Gefühle wiederscheinen, weil Gefühl nichts anderes als ideal veredelte und geklärte Empfindung ist, aber eben deßhalb früher appercipirt werden müssen, als das Gefühl, d. h. die gebildete Empfindung vorhanden ist. Diese Apperception ist jedenfalls eine geistige, und wie man sie immerhin auffassen mag, so viel ist gewiß, daß die wissenschaftliche Erklärung der Natur des Sittlichen von den philosophischen Untersuchungen über die menschliche Denknatur nicht absehen kann. Dieß ist aber freilich wieder nicht in dem Sinne zu verstehen, wie Richard Price es meinte, der als Bestreiter der sogenannten Gefühlsmoral in Erklärung des Wesens der im Menschen vorhandenen Begriffe Gut und Böse ganz und gar von der Idee des Menschen absehen zu dürfen glaubte, um die Ewigkeit und Unveränderlichkeit dieser Begriffe, ihre von menschlichem, ja selbst vom göttlichen Wollen unabhängige Geltung und Bedeutung zu erweisen. Was nun einmal den göttlichen Willen anbelangt, so coincidirt derselbe mit Gottes Wesen, und ist seiner Natur nach Güte; das nach dem Bilde Gottes geschaffene Menschenwesen muß seiner Natur nach an dem Gutsein Gottes irgend welchen Antheil haben, und wir können auf rationellem Wege Gut und Böse nicht anders erklären, denn als Uebereinstimmung oder Widerspruch mit dem gottgesetzten Wesen und anerschaffenen Anlagen, Kräften und Trieben des Menschen, und deren, aus der Idee des Menschen sich erklärenden Zielen. In diesem Sinne erklärt und rechtfertiget es sich, wenn Dugald Stewart und Makintosh gegen Price bemerken, daß aus nur theoretischen Perceptionen der Vernunft über Gut und Böse ein unmittelbarer Einfluß derselben auf Herz und Wille sich nicht erklären lasse.

§. 30.

Kant verwarf alle aus der Subjectivität des Handelnden fließenden Antriebe und die daraus geschöpften Principien des sittlichen Handelns, die er materiale Principien nannte. Diese gehören nach ihm sämmtlich unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit; alle materiellen praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, oder im Verlangen nach Lust.

Daraus folgt nach Kant, daß nur rein formale Principien, als welche aus reiner Vernunft erkannt werden, zu wahrhaft sittlichen Principien taugen. Hierauf ist nun zu bemerken, daß das Streben nach Lust als besondere Species unter das allgemeinere Genus des Strebens nach Befriedigung fällt, welches letztere auch dem höheren Begehrungsvermögen zukommt, und als Motiv des menschlichen Handelns gelten dürfen muß, weil es in der Natur alles Geschaffenen liegt, nach Vollendung und Befriedigung zu streben. Gott allein ist als solcher schon der absolut Vollendete und absolut in sich Befriedigte. Auch das Streben des unteren Begehrungsvermögens nach Befriedigung ist innerhalb der durch das Verhältniß des Menschen zu seinem letzten Zwecke gebotenen Beschränkung berechtiget, und darf in richtiger Unterordnung unter das höhere geistige Begehren auf die sittliche Selbstbestimmung Einfluß nehmen, wobei vorausgesetzt wird, daß die Befriedigung des niederen Begehrens als Mittel zur Verwirklichung höherer Zwecke diene, und ein solcher Zweck als die zwar nicht nächste, aber letzte und höchste Absicht in die freithätige Absicht des Handelns aufgenommen wurde. Man wird, um richtig zu urtheilen, gleichwie man zwischen dem Menschen im Ganzen und zwischen allen einzelnen angebornen Trieben und Begehrungen seines Wesens unterscheidet, auch zwischen der, der sittlichen Lebensführung im Ganzen und Allgemeinen zu Grunde liegenden Absicht und zwischen der unmittelbaren Absicht aller einzelnen, der Verwirklichung des allgemeinen Lebenszweckes dienenden Handlungen unterscheiden müssen. Die allgemeine Lebensrichtung wird auf das Gute als solches, auf das allgemeine Gut, auf das Urgut gehen, dessen nähere Verdeutlichung im Gedanken den christlichen Gottesbegriff ergibt; die auf Gott gehende Absicht hat in den einzelnen Acten und Verrichtungen der sittlichen Lebensführung wiederzuscheinen, und deren nächsten Zwecken die Weihe wahrhafter Sittlichkeit zu ertheilen. Gott begehren, heißt Vollkommenheit und Glückseligkeit begehren, welche beide ein so unzertrennliches Ganze bilden, daß letztere ohne erstere gar nicht denkbar ist, sondern nur als Lohn der reinen und bewährten Liebe zum Guten um seiner selbst willen gefaßt werden kann. Gott kann Niemanden zum Lohne werden, der Gott nicht um seiner selbst willen begehrt: womit der dem Christenthum und seinen Seligkeitsverheißungen gemachte Vorwurf der Lohndienerei u. s. w. wegfällt. Das Verhalten in

den Prüfungen und Kämpfen des zeitlichen Lebens muß die Probe abgeben, ob die christliche Liebesgesinnung echt und unverfälscht sei; die jenseitige Seligkeit ist der Lohn der dießseitigen Verläugnung und Abtödtung seiner selbst, zunächst der innerlichen, die das Wesen alles wahrhaften Tugendstrebens bildet.

Rosmini classificirt in seiner filosofia della morale die verschiedenen Moralsysteme nach den ihnen zu Grunde gelegten Principien in folgender Weise:

A. Systeme, welche die Moral offen läugnen.

B. Systeme, welche die Moral zwar nicht offen läugnen, aber durch ihre Principien unmöglich machen; und zwar durch Bestreitung
  - a) der Existenz der Wahrheit (Skepticismus),
  - b) der Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen (Sensisten und Subjectivisten),
  - c) der Willensfreiheit des Menschen: Fatalisten, Prädestinatianer, Moral-Rationalisten (Collins), Calvinisten, Jansenisten, und jene Philosophen, welche das Handeln ausschließlich durch das Erkennen bestimmt sein lassen,
  - d) der Existenz des absoluten Seins: Atheisten, Abgötterer, Pantheisten.

C. Die auf sittlichem Boden stehenden Systeme sind abzutheilen in subjective und objective.

  I. Die subjectiven Systeme theilen sich in solche, welche die sittliche Ordnung mit irgend einer anderen Ordnung vermengen; und in andere, welche sich dieser Vermengung zwar nicht schuldig machen, aber die Scheidung nur im Denken des Subjectes sich vollziehen lassen.

  a) Systeme, welche die sittliche Ordnung vermengen
    1. mit der sinnlichen Ordnung:
      - α) mit der Naturordnung im Allgemeinen: Spinoza;
      - β) mit der Befriedigung aller Sinnenbedürfnisse;
      - γ) mit der Befriedigung einer bestimmten Art von sinnlichen Tendenzen.
    2. Systeme, welche die moralische Ordnung mit jener der Rationalität verwechseln, indem sie
      - α) das Sittliche in Intellectionen suchen,
        - αα) in der Wissenschaft,
        - ββ) in der Klugheit: Sokrates,
        - γγ) in dem Geschicke, etwas auf nützliche oder angenehme Art zu vollbringen.
      - β) Oder in affectiven Intellectionen, sei es
        - αα) in unreflectirten { der Selbstliebe, / der hingebenden Sentimentalität }
        - ββ) in reflectirten und berechneten:
          - ααα) Hedonisten (mit Einschluß der Oekonomisten, moralisti medici u. s. w.);
          - βββ) Eudämonologisten:

א) Seelenruhe: Epikur,

ב) specielle Güter { Vergnügen, Macht, Weisheit, Ruhm u. s. w.,

ג) Glückseligkeit als Complex der mannigfaltigen Vollkommenheiten der Seele: Aristoteles,

ד) Glückseligkeit in der Einheit der menschlichen Vollkommenheit: Plato,

ה) Glückseligkeit in sinnlichen Freuden,

ו) Glückseligkeit in intellectuellen Freuden,

ז) Erfreuen an den glücklichen Folgen des tugendhaften Handelns,

ח) Genuß im Glücke der Tugend als solcher: Stoiker,

ט) Genuß im Erfreuen an der Schönheit der Tugend,

י) Berechneter Genuß des individuellen Seins im Handeln: Aristipp,

כ) Handeln im Hoffen auf vollkommene Lust: Elpistiker,

ל) Tugend der Verzweiflung an einem vollkommenen Vergnügen: Hegesias,

מ) Handeln mit Berechnung auf den socialen Nutzen: Bentham,

נ) Handeln mit Berechnung auf die Güter des zukünftigen Lebens.

b) Systeme, welche die moralische Ordnung von der natürlichen, sinnlichen und rationalen Ordnung nur im subjectiven Denken des Handelnden unterschieden werden lassen:

1. Systeme, welche dem moralischen Imperativ ein besonderes Seelenvermögen zuweisen:

α) den moralischen Sinn: Hutcheson,

β) die moralische Anlage: Reid, Stewart.

2. Der moralische Imperativ als besondere Eigenschaft eines Seelenvermögens:

α) Das Bewußtsein als gebietendes: Rousseau, Makintosh.

β) Die Vernunft als gebietende:

αα) Die mit Gewißheit gebietende: Vasquez;

ββ) die mit Wahrscheinlichkeit gebietende: Akademiker, Arcesilaus, Probabilisten.

γγ) die mit subjectiver Gewißheit gebietende: Idealisten, Transscendentalisten.

γ) Der Wille als gebietender: Kant.

II. Objective Systeme.

α) Negative Formalprincipien:

αα) Wahrheit: Cousin,

ββ) Ideen: Platonismus,

γγ) Wahrhaftigkeit: Wollaston.

β) Positive Formalprincipien:

αα) Gottähnlichkeit,

ββ) Wirken in Gott: ~~Eramnegildo Picco,~~ Ermenegildo Pini

γγ) das den Verhältnissen der Menschen gemäße Handeln,

δδ) das der Natur der Dinge im Allgemeinen gemäße Handeln:

א) Ordnung der Handlungen im Allgemeinen: Gerdil.

ב) Einklang zwischen geistiger und sinnlicher Natur des Menschen: Pölitz.

ג) Alles nach seiner Art behandeln: Oberrauch.

ד) Den Verhältnissen der Dinge gemäß handeln: Clarke.

ה) Princip der Zwecke: Martini.

Rosmini's eigenes Princip ist: Praktische Anerkennung des Seins in seiner Ordnung.

III. Zur Geschichte der Moralwissenschaft als System.

A. Grundideen der Moralwissenschaft.

§. 31.

Die Grundidee der Moral ist die Idee des Guten, deren Organismus in den Ideen der Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit als bestimmenden Gedanken, Zielen und Leitsternen alles sittlichen Handelns sich entfaltet. Wie jedes Einzelleben und jede einzelne Tugend allen drei zugleich unterstellt ist, so schaffen sich dieselben vermöge der organisirenden Macht des göttlichen Weltgedankens im Menschendasein bestimmte Sphären, in welchen sie ihren specifischen Ausdruck finden, die Idee der Liebe im Familienkreise, die Idee der Gerechtigkeit im staatlichen Gemeinwesen, die Idee der Heiligkeit im kirchlichen Verbande. Diese Ideen finden freilich nur in der christlichen Moral ihre volle Bewährung; das Alterthum kannte nur die Idee der Gerechtigkeit; die Ideen der Liebe als humanen Wohlwollens, und der Heiligkeit oder Strebens zu Gott als letztem Ziele sind erst durch das Christenthum zur Geltung gebracht worden. Die Idee der Gerechtigkeit ist nach christlicher Auffassung in die Idee der Liebe aufgenommen, und beide

finden erst in der Idee der Heiligkeit ihre volle Bewährung. Darum konnte auch der antike Begriff vom Gerechten nur ein unvollkommener sein, und die beiden anderen Ideen blieben nur Ahnungen der Besseren unter den Heiden. Plato gesteht, daß nur wenige Menschen zum Gedanken der Feindesliebe sich zu erheben vermögend sein dürften; für den Begriff der Demuth fehlte im griechischen Idiome das entsprechende Wort.

Hegel substituirte jenen drei Ideen der christlichen Moral die Trilogie: Recht, Moralität, Sittlichkeit, welche letztere die im allgemeinen Willen enthaltene und in den Gesetzen des Staates ausgedrückte Substanz des Guten bezeichnet, mithin aus dem christlichen auf den antiken Standpunkt zurückleitet. Herbart läßt zur Idee der Gerechtigkeit (d. i. in Herbart's Sinne: der Gleichheit Aller in allen Willensverhältnissen) ergänzend die Idee des Wohlwollens hinzutreten; J. H. Fichte fügt beiden Ideen als dritte und abschließende die Idee der Gottinnigkeit bei, gibt aber dem Begriffe der sittlichen Gemeinschaft eine so überwiegende Betonung, daß er jene drei Ideen nur in Beziehung auf diesen Begriff in's Auge faßt und deducirt, was denn immerhin als eine in gewissen speculativen Grundvoraussetzungen seines ethischen Systems gegründete Einseitigkeit zu bemängeln ist.

§. 32.

Die Idee des Guten steht mit den Ideen des Wahren und Schönen in engster Verbindung, und so darf es nicht überraschen, wenn hin und wieder die eine oder andere aus beiden letzteren der ersteren geradezu substituirt, oder erstere geradezu als etwas unter beide letztere Gehöriges betrachtet wurde. Wollaston behauptete, jede Handlung sei gut, die einen wahren Satz ausdrücke, d. h. die Dinge gemäß dem, was sie sind, behandelt. Bei dem Urtheile des Verstandes hierüber sei auf das Verhältniß des Dinges zu allen anderen oder auf alle Verhältnisse des Dinges Rücksicht zu nehmen. Dieß führt nun letztlich auf den Begriff einer moralischen Ordnung, die allerdings als verwirklichter Ausdruck einer ihr zu Grunde liegenden Idee und als geordnetes System ein Wahrsein als gedankenmäßige Wohlordnung beansprucht, wie man denn auch ein wider die gottgefügten Verhältnisse streitendes und verstoßendes Thun und Streben als ein unwahres, und in seiner Unwahrheit durch sich selbst gerichtetes verurtheilt

und verwirft. Andererseits aber läßt sich nicht verkennen, daß hier lediglich das objective, außerhalb des sittlichen Subjectes gelegene Kriterium der Sittlichkeit in's Auge gefaßt wird, dessen Auffassung nicht so sehr Sache des sittlichen Sinnes, als vielmehr des raisonnirenden Verstandes ist, welcher in seiner Beurtheilung der Dinge und ihrer Verhältnisse zu keinen specifisch moralischen Schlußsätzen kommt, wenn er nicht bereits früher die Idee einer sittlichen Zweckordnung der Dinge gefaßt hat und somit das im Menschen gelegene moralische Bewußtsein in die Ordnung der Dinge hineinschaut. Nicht als ob diese nicht für sich selbst die deutlichen Hinweise auf einen sittlichen Daseinszweck des Menschen darböte; aber diese Winke würden für Denjenigen unverständlich bleiben, welcher alles sittlichen Sinnes und Gefühles baar und ledig wäre.

In eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art verfallen Jene, welche die Moral einzig auf subjective Apperceptionen des Gefallens oder Mißfallens gründen wollen, und insofern die Idee des Guten mit jener des Schönen identificiren, oder unter letztere subsumiren. Eine solche, gewisser Maßen ästhetische Auffassung des Sittlichen ist an Shaftesbury zu rügen; und nicht minder an Herbart, welcher die Moral ausdrücklich als einen Theil der Aesthetik bezeichnet. Der allgemeinen Aesthetik obliege, die Musterbegriffe aufzustellen, auf welche alles ursprünglich Gefallende oder Mißfallende zurückzuführen sei; die Moral habe die Aufgabe, die gefallenden und mißfallenden Willensverhältnisse darzulegen. Es ist unschwer zu verkennen, daß einer solchen Auffassung zufolge die sittliche Function des moralischen Individuums lediglich im Urtheilen über Mögliches oder Gegebenes bestehe; von einem inneren Antriebe, das Gefallende zu verwirklichen, welcher das Wesen des Sittlichen ausmacht, gleichsam die belebende Seele desselben ist, ist hier keine Rede, die specifische Natur des Gewissens nicht erkannt.

B. Grundbegriffe der Moral als Lehrwissenschaft.

§. 33.

Neben den specifischen Grundideen der Moral sind deren specifische Grundbegriffe in's Auge zu fassen, d. i. die Hauptformen des verständigen Denkens, unter welche sich der ideelle Gehalt des sittlichen Bewußtseins sich fassen läßt, und zur vollständigen und allseitigen Auffassung und Darstellung der an sich

Einen sittlichen Idee gefaßt werden muß. Dieß sind die Begriffe des Gutes, der Tugend und der Pflicht, deren Beziehung auf die von uns unterschiedenen drei Classen von Principien der Moral, so wie auf die drei Grundideen der Moral unschwer zu erkennen ist. Auf die bestimmte Scheidung jener drei Begriffe gedrungen und auf den aus dieser genauen Auseinanderhaltung sich ergebenden Gewinn für die wissenschaftliche Bearbeitung und systematische Construction der Ethik zuerst hingewiesen zu haben, ist Schleiermacher's Verdienst. Er machte unter Anderem auch aufmerksam, wie unrichtig Kant seine Darstellung der Moral, die doch ganz und gar im Elemente des Pflichtbegriffes sich bewege, Tugendlehre betitelt habe.

Der erste unter den genannten drei Begriffen ist nun offenbar der Begriff des Gutes, aus welchem, so zu sagen, der substanzielle Gehalt der Idee des Guten abzufolgern ist. Das Gut schlechthin, oder das absolute und höchste Gut ist Gott selbst, dessen Begriff als absoluten und höchsten Gutes aber bereits auch eine Mehrheit von relativen Gütern und eine bestimmte Rangordnung unter denselben involvirt, so wie eine aus ihrer gemeinsamen Bezogenheit auf das Eine höchste und absolute Gut resultirende Beziehung derselben untereinander oder vielmehr eine Fülle von Beziehungen, in welchen sich jene höchste Beziehung abbildet und ausprägt, und deren Inbegriff den Begriff der Weltordnung gibt. Demgemäß wird eine vollständig ausgeführte ethische Güterlehre gleichbedeutend sein mit der Lehre von der sittlichen Weltordnung. Unter der sittlichen Weltordnung versteht man aber die Ordnung alles Geschaffenen, soweit diese mit Hinsicht auf den sittlichen Zweck des Menschen organisirt ist. Ein sittliches Gut ist demnach Alles, was zur Erreichung dieses Zweckes, d. i. eines vollkommenen und seligen Seins irgend wie beiträgt oder beizutragen fähig ist; und der Besitz und Genuß des vollkommenen und seligen Seins wird als coincidirend mit dem Besitze und Genuße Gottes für den Menschen das höchste Gut selber sein. Die Frage von der richtigen Werthschätzung der Lebensgüter war von jeher, besonders in der antiken Ethik ein vielbesprochener Gegenstand, dessen Besprechung namentlich durch die Ausschreitungen der Eudämonisten angeregt wurde. Zu den bemerkenswerthesten Verirrungen in entgegengesetzter Richtung gehört die von den Cynikern gepredigte Verachtung der Güter der

Civilisation und der Genüsse und Bedürfnisse der höher entwickelten geselligen Bildung, die von den Stoikern gelehrte Gleichgiltigkeit aller Dinge an sich und abgesehen von ihrem guten oder schlechten Gebrauche, wogegen ein heiliger Augustinus und heiliger Thomas Aquinas lehrten, daß alles Seiende als solches gut sei, aber freilich nur nach dem Grade seiner Participation am höchsten und urhaften Sein, wovon aber auch der Grad seiner Efficienz im Mitwirken zum Hervorbringen des sittlich Guten abhängt.

§. 34.

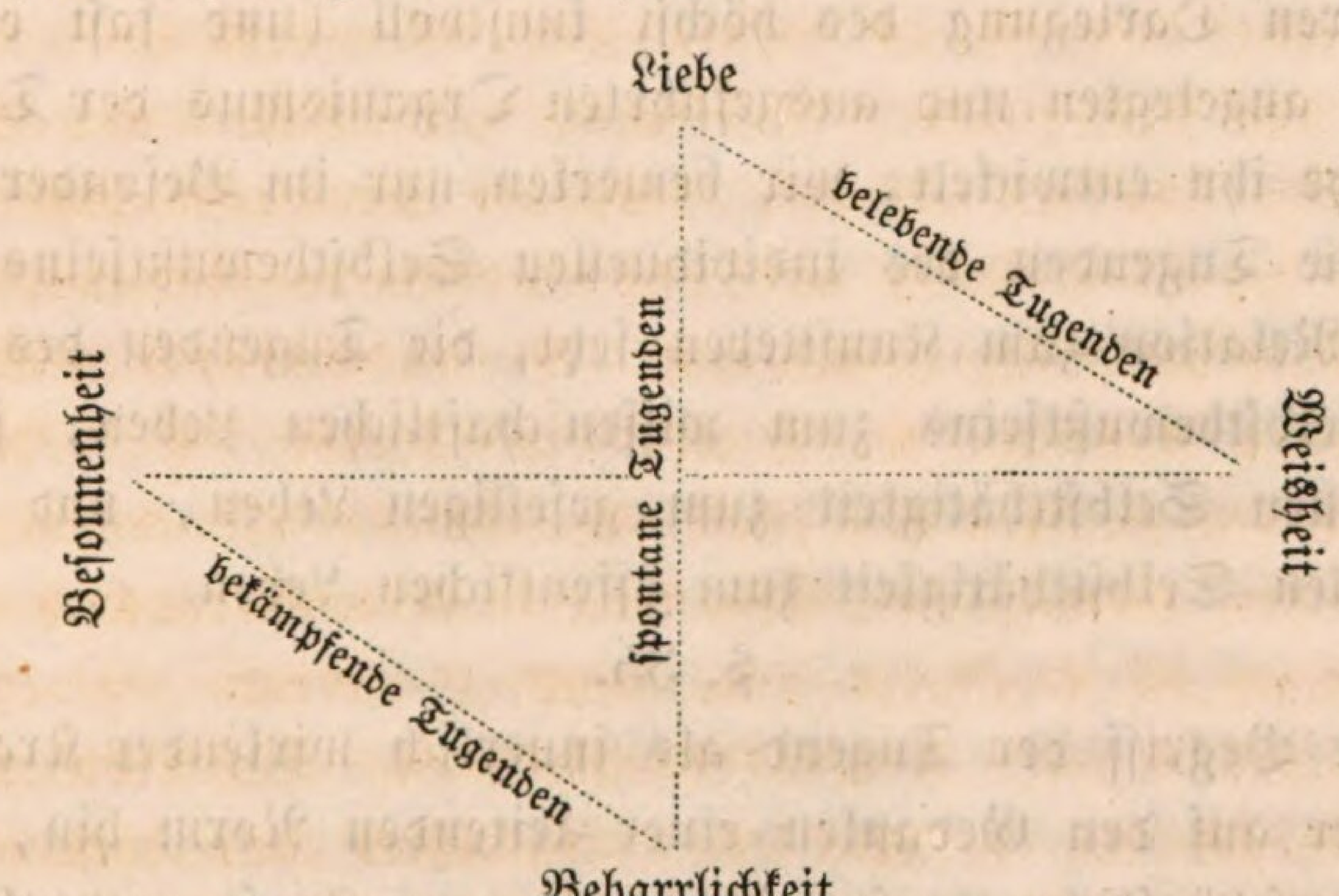
Der Begriff des Gutes involvirt den Begriff von etwas für den handelnden Menschen objectiv Existentem, sei es, daß dasselbe auf irgend eine Weise zur Verwirklichung des vom Menschen angestrebten höchsten Zieles beitrage und mitwirke, oder daß es dieses zuhöchst Begehrte, d. i. Vollkommenheit und Glückseligkeit, selber sei. In beiderlei Beziehung bedeutet „das Gut" das Gute als ein objectiv Existentes oder als sächliche Wirklichkeit. Das Gute existirt aber weiter in der Subjectivität des Handelnden selber als wirkende Kraft und Qualität des sittlich gestimmten Willens, und dieß gibt den Begriff der Tugend als zweiten Grundbegriff, unter welchen abermals, aber unter einem anderen Gesichtspunkt, die gesammte sittliche Daseinswirklichkeit des Menschen zu subsumiren ist. Zugleich stellt sich der Tugendbegriff vermittelnd zwischen den Begriff des Guten als bloßer Potenzialität oder grundgelegter Möglichkeit dessen, was in sittlicher Ordnung sein und werden soll, und jenen des Gutes als der bereits erstrebten Wirklichkeit des begehrten Guten. Denn durch die Kraft des tugendhaften Willens soll aus der gegebenen Möglichkeit des Guten die Wirklichkeit desselben educirt werden. Eine in den Schulen des Alterthums häufig aufgeworfene Frage war, ob die Tugend nur Eine sei, oder ob es viele Tugenden gebe? Socrates verlegte das Wesen der Tugend in die richtige Einsicht oder in den geistigen Selbstbesitz, und sonach gab es für ihn nur Eine Tugend. Plato stimmt seinem Lehrer insoweit zu, als auch er nur den Weisen für den wahrhaft Tugendhaften hält, zu dessen Tugenden sich jene anderer Menschen, wie der Schatten zur Wahrheit, verhalten. Wenn aber, fährt Plato fort, die Erkenntniß zur That werden soll, so müssen die der Vernunft dienenden Kräfte der Seele mitwirken, welche ihre eigenen Tugenden haben; als da sind die

Tapferkeit als Tugend des seelischen Muthes und die Maßhaltung als Tugend des sinnlich begehrenden Theiles der Seele. Das richtige Verhältniß der drei Theile der Seele zueinander gibt eine vierte Tugend, jene der Gerechtigkeit, die demnach das Band und die Einheit der drei anderen Tugenden ist. Entschiedener als Plato, geht Aristoteles von Sokrates ab; er sucht den ersten Grund der Tugend nicht mehr in der Vernunft, sondern im Naturtriebe und in den Passionen (πάθη) der Seele als natürlichen und unwillkürlichen Antrieben zum Guten, deren Aeußerungen durch den Hinzutritt der sie leitenden und regelnden Vernunft den Charakter des sittlich Guten annehmen; woraus weiter folgt, daß nebst einer glücklichen Organisation auch ein bestimmter Grad von Reife des Körpers und Geistes eine unerläßliche Bedingung der Fähigkeit zum tugendhaften Leben und Wirken ist. Da im Menschen viele natürliche Antriebe zum Guten vorhanden sind, so gibt es von Natur aus viele Tugenden des Menschen; gleichwol sind diese für sich keine vollkommenen Tugenden, weil die vollkommene Tugendhaftigkeit in der praktischen Erkenntniß des Guten gegründet ist, daher denn auch die vollendete Tugend doch wieder nur Eine sein kann. Die von Aristoteles aufgestellte Unterscheidung zweier Arten von Tugend, der sittlichen und der intellectuellen, ist auch in die Scholastik hinübergenommen worden, jedoch so, daß ihnen ergänzend als dritte und höchste Art die theologischen Tugenden beigefügt wurden, die als eingegossene Tugenden (habitus infusi) von jenen als erworbenen Tugenden (habitus acquisiti) unterschieden wurden, entsprechend der christlichen Unterscheidung von Gütern in der Ordnung der Natur und in der Ordnung der Gnade. Thomas Aquinas unterscheidet vier Hauptarten der moralischen Tugend oder Tugendhaftigkeit des Begehrungsvermögens: die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Maaßhaltung. Die Klugheit ist wol eigentlich eine intellectuelle Tugend, kann aber secundum materiam als recta ratio agibilium unter die moralischen Tugenden gezählt werden, und ist auch die einzige der intellectuellen Tugenden, die, weil unter die moralischen Tugenden gehörig, als eine virtus principalis oder Cardinaltugend geltend darf. Die Vierheit der Cardinaltugenden läßt sich auf eine doppelte Art deduciren; mit Rücksicht auf das formale Princip der Tugend sowohl, als auch mit Rücksicht auf das Subject der Tugenden. Das

principium formale der Tugend ist das bonum rationis. Dieses an sich betrachtet gibt die Tugend der Klugheit. Als ordnendes Princip betrachtet kann es entweder auf Handlungen bezogen werden, und so ergibt sich die Tugend der Gerechtigkeit; oder auf Passionen, sei es durch Repression oder Animation derselben, woraus die Tugenden der Maaßhaltung und Tapferkeit resultiren. Das Subject der Tugend ist vernünftig, entweder dem Wesen nach (die kluge Vernunft) oder durch Theilnehmung an der Vernunft, so der Wille in der Gerechtigkeit, die irascible Kraft der Seele in der Tapferkeit, die concupiscible Kraft der Seele in der Maaßhaltung. Die Cardinaltugenden können als in Gott vorbildlich existirende Tugenden virtutes exemplares genannt werden; man kann den göttlichen Verstand selber prudentia (providentia) nennen, die Richtung der göttlichen Kraft auf sich selbst temperantia, die Unwandelbarkeit Gottes fortitudo, die Vollziehung des ewigen Gesetzes in den Werken Gottes justitia. Insofern die menschlichen Cardinaltugenden eine Annäherung an diese Vollkommenheiten Gottes und eine damit verbundene Erhebung über das Irdische, Weltliche und die damit verbundenen Versuchungen ausdrücken, können sie als Reinigungstugenden und Tugenden des bereits gereinigten Herzens bezeichnet werden. Die habitus speculativi oder sogenannten intellectuellen Tugenden oder Vermöglichkeiten und Fertigkeiten: Verstand, Wissenschaft und Weisheit sind nicht so sehr als virtutes, denn als artes (Geschicklichkeiten) anzusehen, da es in ihnen nicht auf die Güte des Willens, sondern auf die Güte der Leistung ankommt. Bonaventura unterscheidet ein doppeltes Angesicht der Seele, ein höheres, Gott zugewendetes, und ein niederes der Welt zugekehrtes; das erstere läßt er durch die drei theologischen Tugenden, das letztere durch die vier Cardinaltugenden rectificirt und gestaltet werden. Unter diesen sind Einsicht, Tapferkeit und Maaßhaltung Tugenden der drei Hauptvermögen, der vernünftigen, irasciblen und concupiscihlen Seelenkraft an sich betrachtet; die Gerechtigkeit aber die Rectification dieser Kräfte untereinander, sowie auch des menschlichen Verhaltens zum Nächsten und selbst zu Gott. Denn sie ist nicht bloß eine virtus cardinalis, sondern auch eine virtus generalis; schließt daher neben der Gerechtigkeit, Treue und Billigkeit gegen den Nächsten auch das in sich, was der Mensch gerechter Weise in Bezug auf sich schuldig ist, als da sind: Unbeflecktheit des

Lebens oder Reue und Besserung des eigenen Wandels — so wie dasjenige, was der Mensch Gott schuldig ist: Anbetung, Ehrfurcht, Gehorsam. Thomas Aq. subsumirt unter die sittliche Gerechtigkeit: 1. die gesetzlich bestimmbaren Forderungen der Gerechtigkeit, d. i. die Leistungen der justitia commutativa und distributiva; 2. die durch keine sittliche Leistungen zu erschöpfenden Forderungen der sittlichen Gerechtigkeit: Pflichten der Gottesverehrung, der Pietät, der Ehrerbietung, die sich in Achtungsbezeigung und Gehorsam ausdrückt; 3. die über der gesetzlichen Schuldigkeit stehenden Forderungen der sittlichen Gerechtigkeit, rücksichtlich welcher abermals unterschieden werden: die unerläßlichen Leistungen moralischer Schuldigkeit (Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, gerechte Strenge gegen Uebelwollende), und das moralisch Ziemliche im Verhalten zu Anderen (Freundlichkeit, Freigebigkeit, Billigkeit).

Unter den neueren Ethikern hat Schleiermacher eine Verschmelzung der von den christlichen Theologen auseinander gehaltenen theologischen und Cardinaltugenden versucht, und hiedurch eine neue Vierheit von Haupttugenden eruirt, die er unter die zwei sich kreuzenden Gegensätze von bekämpfender und belebender, darstellender (spontaner) und vorstellender (receptiver) Tugendart subsumirte, nach folgendem Schema:



Das Verhältniß dieser vier Tugenden zu den drei theologischen Tugenden wird solcher Art bestimmt, daß Weisheit und Besonnenheit dem Glauben, Beharrlichkeit der Hoffnung, Liebe (Gerechtigkeit) der Liebe entspricht. Schleiermacher's Viertheilung hat im Wesentlichen auch J. H. Fichte sich angeeignet, welcher als die vier Haupteigenschaften aller Tugend angibt: Begeisterung,

Standhaftigkeit, Weisheit, Besonnenheit. Noch näher und genauer als Fichte, schließt sich R. Rothe an Schleiermacher an, gesteht aber, daß ihm die in's Einzelne gehende Durchführung der organischen Gliederung des im Tugendleben enthaltenen Mannigfaltigen große Schwierigkeiten bereite. Der Eintheilungsgrund der Tugenden ist nach Rothe von Seite der Persönlichkeit herzunehmen, und zwar von ihren Grundfunctionen: Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit; die beiden entsprechenden Grundtugenden sind Vernünftigkeit und Freiheit. Beide Grundtugenden diversificiren sich aber wieder, weil sie nie rein als solche vorkommen, sondern immer nur entweder als individuell bestimmte oder universell bestimmte. Die individuell bestimmte Vernünftigkeit ist Genialität, die universell bestimmte Vernünftigkeit ist Weisheit, die individuell bestimmte Freiheit erscheint als Originalität, die universell bestimmte Freiheit als sittliche Stärke. Dieß wären nun die vier Grundtugenden oder Cardinaltugenden. Sofort werden dann auch die verschiedenen besonderen Seiten der im Allgemeinen tetrachotomisch gegliederten Tugend dargelegt und zwar unter derselben quaternären Gliederung, indem die successiv hervortretenden Momente der Tugendbildung jenem allgemeinen Schema der geistigen Lebensfunctionen unterzogen werden. Es ist hier nicht der Ort zur näheren Darlegung des höchst kunstvoll (und fast etwas zu künstlich) angelegten und ausgeführten Organismus der Tugenden, wie Rothe ihn entwickelt; wir bemerken nur im Besonderen noch, daß er die Tugenden des individuellen Selbstbewußtseins in eine specielle Relation zum Kunstleben setzt, die Tugenden des universellen Selbstbewußtseins zum wissenschaftlichen Leben, jene der individuellen Selbstthätigkeit zum geselligen Leben, und die der universellen Selbstthätigkeit zum öffentlichen Leben.

§. 35.

Der Begriff der Tugend als innerlich wirkender Kraft führt von selber auf den Gedanken einer leitenden Norm hin, welcher die als geschöpfliche Kraft nicht autonome Kraft unterthan sein muß. Diese gesetzgebende Norm des sittlichen Thuns und Wirkens wird durch die Vernunft erkannt, und kündiget sich im Gewissen als gebietende Macht an; dasjenige, wozu sie verbindet, heißt Pflicht. Tugend und Pflicht verhalten sich demnach nach Schleiermacher's Ausdrucke, wie Kraft und Formel sich zu einander verhalten. Die Pflicht, bemerkt Schleiermacher weiter, ist Gränz-

bestimmung des sittlichen Handelns. Dieser Ausdruck ist treffend und gelungen, und deutet zugleich auf den wesentlichen Unterschied zwischen Tugendhaftigkeit und Pflichtmäßigkeit hin, der dem formellen und begrifflichen Unterschiede von Tugend und Pflicht zur Seite geht. Diesen letzteren deuten bereits die Stoiker an, wenn sie sagen, daß in jeder vollkommenen (also dem Pflichtgebote vollkommen entsprechenden) Handlung alle Tugenden wirksam seien. Das Mannigfaltige der Pflichten wird eben auf ganz andere Weise unterscheiden, als das der Tugenden, nämlich nach rein gegenständlichen Gesichtspunkten, während das Mannigfaltige der Tugenden aus der Organisation des sittlichen Wirkungsvermögens abzuleiten ist. Der Bereich des Pflichtgemäßen wird in Pflichtgebiete abgetheilt, deren jedes für sich besteht, während in jedem sich ganze, volle und ungetheilte Kraft des sittlichen Willens zu bethätigen hat. Nun aber ist die sittliche Kraft einer Entwickelung unterworfen, die von den ersten Anfängen bis zu ihrer Vollendung verschiedene Stadien zu durchmessen hat. In dem Grade, als die sittliche Entwickelung fortschreitet und der tugendhafte Wille sich vervollkommnet, wird er auch die Forderungen an sich steigern, und der Vollkommenste wird gegen sich selbst am strengsten sein. Das Pflichtgebot besagt aber eine rein objective Bestimmtheit des ihm unterthanen Willens, und ist daher eine von der subjectiven Beschaffenheit des sittlichen Willens ganz unabhängig bestehende, constante Größe, welche dem tugendhaften Willen als solchem, mag er auf der höchsten oder niedersten Stufe stehen, wenn er nur überhaupt ein tugendhafter Wille ist, congruiren muß. Auch hat das Pflichtgebot als solches zunächst gar nicht die sittliche Vollkommenheit der handelnden Persönlichkeit, sondern einzig nur den Bestand und die Integrität der sittlichen Ordnung im Auge, auf Erhaltung dieser zwecken ihre Befehle und Verbote ab. Der Wille, der diesen Anforderungen nicht genügt, kann nun keineswegs als ein tugendhafter Wille gelten; aber der tugendhafte Wille wird aus eigenem lebendigen Drange das objectiv bestimmte Maaß der an ihn gestellten Forderungen steigern, und im Streben nach Vollkommenheit nicht erst fragen, was und wie viel ihm geboten sei. Es thut sich also hier innerhalb der durch das Pflichtgebot gezogenen Gränzen ein Reich sittlicher Freiheit auf, in welchem die am höchsten und eifrigsten Strebenden die Besten unter den Guten sind, ohne daß man irgend einen, welcher sich

innerhalb der vorgeschriebenen Gränzen hält, böse nennen dürfte, bloß darum, weil er an sittlichem Werthe Besseren nachsteht. Wol aber würde Derjenige sich selbst aus diesem Reiche der Guten ausschließen, der nicht wenigstens den guten und wirksamen Willen hätte, in seiner Art vollkommen zu sein. Etwas Anderes aber und Mehreres darf er nicht begehren, weil er sonst mit seinen Wünschen und Begehrungen gegen das souveräne Recht der göttlichen Berufung und Erwählung, so wie gegen die seit Ewigkeit darnach beschlossene Ordnung der Dinge und Verhältnisse sich auflehnen würde. Denn es soll, wie im Bereiche der Natur, und im Bereiche der reinen Geister, so auch in der sittlichen Menschenwelt die göttliche Vollkommenheit nach allen Arten und Graden ihrer Nachahmbarkeit dargestellt werden, und damit ist jedem einzelnen Ziel und Gränze seines Strebens gewiesen, dessen Verfolg sein ganzes Kraftvermögen unbedingt in Anspruch nimmt.

§. 36.

Aus dem Gesagten wird sich beurtheilen lassen, was von den Begriffen des Erlaubten, Gleichgiltigen und Probablen in sittlichen Dingen zu halten sei. Schleiermacher will den Begriff des Erlaubten schlechthin aus dem Gebiete der Moral ausweisen; wir denken, mit Unrecht. Es kann allerdings keine dem sittlichen Gesetze derogirende Erlaubniß geben; aber es gibt ein Recht der individuellen Selbstdarstellung jedes Einzelnen innerhalb der Gränzen der Pflicht und der Schicklichkeit, und dieses Recht wird von dem gesunden Sinne Aller anerkannt. Uebrigens trägt der sittlich gestimmte Wille in sich selbst für alle einzelnen Fälle das Maaß und die Beschränkung dessen, was im Allgemeinen als erlaubt zugegeben werden darf. Omnia mihi licent — sagt der Weltapostel — sed non omnia expediunt. Mit dem Erlaubten ist das Gleichgiltige nicht zu verwechseln, das in sittlichen Dingen nicht an sich, sondern nur insoweit zugegeben werden darf, als man die Wahl zwischen zwei oder mehreren zweckdienlichen Handlungen oder Mitteln hat, ohne sich von der besseren Vorzüglichkeit des einen oder anderen überzeugen zu können. Duns Scotus behauptet, daß es bewußte und freithätige Handlungen gebe, die an sich weder gut noch böse, also gleichgiltig seien. Diese Behauptung dürfte sich in keiner Weise bewahrheiten lassen, weder

ex parte materiæ, noch ex parte subjecti. Sollte der vom objectiven Pflichtgebote hergenommene Maaßstab zur Beurtheilung ihres Werthes oder Unwerthes nicht ausreichen, so muß die Gesinnung des Handelnden in's Auge gefaßt werden, die entweder actuell oder virtuell eine gute und tugendhafte sein muß, wenn das aus ihr Entsprungene nicht für etwas Unvollkommenes, Schlechtes oder Thörichtes gelten soll. Darum beschränkt auch Thomas Aquinas den Begriff des Indifferenten lediglich auf die unwillkürlichen und unbewußten Handlungen, bei willkürlichen und bewußten Handlungen gibt er nur in Bezug auf die Handlung secundum speciem suam, d. i. mit Absehen von der Intention des Handelnden eine Gleichgiltigkeit des Geschehenen zu. Wie könnte sie auch in anderer Weise zugegeben werden, wenn doch anders das Schriftwort Wahrheit haben soll, daß wir einst jedes unnütze Wort, d. h. jeden Augenblick unseres Lebens zu verantworten haben? Im Uebrigen tritt hier der in der katholischen Ethik statuirte Unterschied zwischen schweren und läßlichen Sünden nach seiner großen Bedeutung hervor; denn es ist eben so widersinnig zu sagen, daß alle Unvollkommenheiten und Gebrechen der Menschen schwere Sünden seien, als es frivol und leichtsinnig ist, zu sagen, sie seien gar keine Sünden, also gar nicht ordnungswidrig, sondern ganz in der Ordnung. Uebrigens berühren sich diese beiden Extreme näher, als man in der Regel zugeben mag; und nur ein gewisser gesunder Sinn und ein durch die Einflüsse christlicher Erziehung rege gehaltenes sittliches Gefühl beugt zum großen Theile den moralisch verderblichen und gemeinschädlichen Consequenzen solcher Principien vor.

Einer durch Verstandesurtheil eruirten Probabilität darf gegen die moralische Gewißheit kein Recht eingeräumt werden. Die in dieser Beziehung vorgekommenen Fehlgriffe dürften wohl größtentheils theils aus einer Verwechslung der durch Verstandesurtheil ermittelten Wahrscheinlichkeit oder Nichtwahrscheinlichkeit gewisser Sachverhalte mit den moralischen Dringlichkeitsgründen, theils aus der Uebertragung der gegenüber den menschlichen Gesetzen und statutarischen Geboten geltenden juridischen Interpretationsweise auf die natürlichen Gebote der Moral, theils endlich aus einer die rechten Gränzen überschreitenden, und wie der Erfolg zeigte, schlecht gedankten Schonung der sittlich Schwachen und Unvollkommenen geflossen sein. Im Uebrigen sind die den

moralischen Probabilismus betreffenden Streitfragen, die in ihrer Art schwierig und verwickelt genug sind, noch keineswegs wissenschaftlich erlediget, und manche derselben möchten wol auf die wissenschaftliche Unvollendbarkeit der für den Zeitmenschen geltenden Sittenlehre hindeuten.

§. 37.

Nach den Zeugnissen der Alten waren die Stoiker die Ersten, welche der Lehre von den Pflichten und sittlichen Handlungen eine ausführlichere und sorgfältigere wissenschaftliche Prüfung und Untersuchung widmeten. Man kann ihnen indeß nicht nachrühmen, daß sie in formeller und sachlicher Hinsicht sich von Irrthümern über diese Gegenstände frei zu erhalten gewußt hätten. Sie unterschieden zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten; Inhalt der ersteren sind die Handlungen der Weisen, Inhalt der letzteren die schicklichen Handlungen jener, welche sich noch nicht zur Einsicht der Weisen erhoben haben. Es liegt nun auf der Hand, daß hier augenscheinlich der Pflichtbegriff mit dem Tugendbegriff identificirt ist; daraus erklärt es sich, daß ihnen die Eintheilung der vollkommenen Pflichten mit der Eintheilung der Tugenden zusammenfällt. Dieser formelle Mangel hängt aber enge mit einem groben sachlichen Mangel zusammen; der Weise ist nach ihrer Ansicht über das bloß Schickliche, d. i. über Gesetz und Sitte erhaben, und darf sich ohne Versehrung seiner tugendhaften Gesinnung die nach gemeiner Meinung verächtlichsten und schändlichsten Dinge erlauben. Die Stoiker vertheidigten die Lüge, welche ohne Schaden Anderer dem eigenen Vortheile dient, die Knabenliebe, den Selbstmord, die Lebensart einer Buhlerin, und noch Schlimmeres, was sie zufolge einer Nachwirkung cynischer Denkart als ganz gleichgültig ansehen. Der Gedanke einer objectiv bestehenden sittlichen Ordnung der Dinge ist ihnen demnach nicht aufgegangen, und somit auch nicht die in der sittlichen Zweckordnung der Welteinrichtung bereits enthaltene objective Bestimmtheit des sittlichen Daseins, in deren vernünftiger Apperception eben das aufgeklärte Pflichtbewußtsein besteht. Ihrem Denken drängte sich einseitig nur der Begriff der Tugend als Unabhängigkeit des sittlichen Willens von Einflüssen des niederen Begehrens und der Außenwelt auf; sie drangen aber nicht so weit vor, um einzusehen, daß die Wahrung dieser geistigen Unabhängigkeit

eben nur die Vorbedingung der Unterwerfung des vernünftigen Willens unter das Gesetz der in der gegebenen Wirklichkeit grundgelegten sittlichen Ordnung sei.

Uebrigens hat die von ihnen in Gang gebrachte Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten (κατορθώματα und καθήκοντα) eine mehrere Anwendung gefunden. Ambrosius hielt sich an die dieser Eintheilung der Pflichten zu Grunde liegende Unterscheidung zwischen sittlich Vollkommenen und zwischen jenen, welche den gewöhnlichen und allgemein verbindlichen Geboten Genüge leisten, und bezog die beiden Arten von Pflicht auf den Gegensatz zwischen jenen, welche die Befolgung der evangelischen Räthe sich zur besonderen Lebensaufgabe machen, und jenen anderen, welche, ohne einen solchen Lebensberuf zu erwählen, mit der Erfüllung der allgemein verbindlichen Gebote der christlichen Moral sich begnügen. Kant faßte den sprachlich-logischen Sinn der von den Stoikern gewählten Terminologie in's Auge, und bezog den Ausdruck „vollkommene Pflicht“ auf die exact bestimmbaren Rechtspflichten, den Ausdruck unvollkommene Pflicht auf die eine gewisse Unbestimmtheit und Weite zulassenden Pflichten der moralischen Gütigkeit.

C. Grundfragen der Moral als Lehrwissenschaft.

§. 38.

Eine erste Grundfrage ist, ob das sittlich Gute überhaupt Gegenstand einer Lehre sein könne. Sokrates, Plato und die Stoiker bejahen diese Frage, sofern sie das Wesen der Tugend in die Erkenntniß setzen, welche ohne Unterricht sich im Menschen nicht entwickeln kann; die Stoiker berufen sich nebstdem auf die Thatsache, daß durch Belehrung aus bösen Menschen gute gemacht werden. Aristoteles hingegen hebt mit besonderem Nachdrucke hervor, wie sehr neben dem Unterrichte die Uebung in der Tugend nothwendig sei; auch gibt er nicht zu, daß die Ethik einer strengen Gewißheit und Evidenz fähig sei. Sie müsse sich gleich der Politik häufig damit begnügen, die Wahrheit nur in rohen Umrissen zu zeichnen, es lasse sich in vielen Dingen statt einer allgemeinen und nothwendigen Regel nur das, was gewöhnlich geschieht, als Verhaltungsnorm aufstellen. Auf den großen Haufen machen Belehrungen keinen Eindruck; nicht die Scham, sondern die Furcht, nicht die Schändlichkeit, sondern die Schädlichkeit des Schlechten

und Verwerflichen hält gemeinhin von Begehung desselben ab; und überhaupt mache erst die Erfahrung des Lebens für Belehrung und Einsicht empfänglich. Daher müsse auch der Unterricht von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit beginnen, in der Moral von dem, was erfahrungsmäßig und eingestandenermaaßen für den Menschen ein Gutes und Bestes sei. Es ist nicht zu verkennen, daß dieses ganze Raisonnement des Aristoteles auf dem durchgreifenden Gegensatze seiner Denkrichtung gegen den Platonischen Idealismus beruht. Insofern er aber, aus Zweckursachen argumentirend, und hieraus seinen sittlichen Denkinhalt begründend, immerhin auf das verstandesmäßige Erkennen das größte Gewicht legt, unterscheidet sich sein Standpunkt in der Moral eben so entschieden von dem anti-idealistischen der englischen Moralisten, die, wie Locke, Shaftesbury, Hume, das moralische Bewußtsein aus gewissen grundhaften Gefühlen oder Empfindungen deducirten.

§. 39.

Aus diesen Verschiedenheiten in Auffassung der Lehrhaftigkeit der Moral erklären sich sofort auch die Unterschiede in der Lehrart der Moral. Plato und seine Anhänger älterer und neuerer Zeit liebten es, in beredten, schwungvollen und nicht selten eine gewisse künstlerische Vollendung anstrebenden Schilderungen Ideale der sittlichen Vollkommenheit, des glückseligen Lebens, des besten Staates u. s. w. zu entwerfen. Die Psychologisten, als welche wir die englischen Moralisten und ihre Nachahmer in Frankreich und Deutschland bezeichnen möchten, gefielen sich in „Versuchen" (Essays). Diese Art der Darstellung war überhaupt die bei Männern der Welt, der Erfahrung, des Lebens beliebte; damit verwandt sind Sitten- und Charakterschilderungen, unter welchen manche eine classische Berühmtheit erlangt haben, wie jene Plutarch's, Labruyère's u. A. Aristoteles nähert sich unter den Alten der Erste einer streng wissenschaftlichen Lehrform, obwohl er von einer systematischen Durchbildung des Lehrstoffes noch immerhin weit genug entferrt ist. Eine eigentliche Systematik strebten am ehesten noch die Stoiker an, aber auch nur in den die allgemeinen Fragen der Ethik betreffenden Partien; die in's Detail des Mannigfaltigen und Besonderen eingehenden Ausführungen und Unterweisungen wurden auch von ihnen in der

zwanglosen Form beschreibender und paränetischer Darstellung gegeben. Nach Angabe des Diogenes Laertius haben zuerst Chrysippus, Archedemus, Zeno von Tarsus, Appollodor u. A. die Ethik bestimmt eingetheilt, und zwar in folgender Ordnung: 1. Vom Begehren. 2. Vom Guten und Bösen. 3. Von den Affecten und Leidenschaften. 4. Von der Tugend. 5. Vom Endzwecke oder höchsten Gute. 6. Von anderen Dingen, welche auf Werthschätzung Anspruch haben. 7. Von den Handlungen. 8. Von den Pflichten. 9. Von den Ermahnungen und Abmahnungen (*περι προτροπων και ἀποτροπων* = paränetischer Theil [1]). In den theologischen Schulen des Mittelalters bildete sich die scholastische Lehrmethode als die Form der streng wissenschaftlichen Behandlung und Darstellung heraus, welche einerseits in der speculativen Mystik sich zu vertiefen bestrebt war, während sie andererseits durch eine mächtig anwachsende Casuistik eine praktische Anwendung und Verwerthung ihres theoretischen Inhaltes anstrebte. Die von späteren theologischen Ethikern gemeinhin angenommene Eintheilung der Sittenlehre in Ethik und Ascetik wird von Kant als die auch für die philosophische Moral giltige anerkannt, und entspricht nach seiner Absicht der in anderen seiner Werke vorgenommenen Abtheilung des Lehrstoffes in Elementarlehre und Methodenlehre [2]). Bei dieser Dichotomie hatte es jedoch nicht sein Verbleiben, sei es, daß sich zufolge ihrer Kreuzung mit einer andern dichotomischen Scheidung, jener von genereller und specieller Ethik — oder zufolge einer schärferen Unterscheidung und Auseinanderhaltung der formalen Grundbegriffe der wissenschaftlichen Ethik — oder endlich zufolge einer eigenthümlichen speculativen Fundirung und Ausführung des ethischen Lehrgehaltes eine mehrgliedrige (in der Regel trichotomische) Theilung des Lehrstoffes ergab.

§. 40.

Was nun den Lehrstoff der Sittenlehre anbelangt, so hatten bereits die Alten Ethik (oder Monastik), Ökonomik und Politik

---

[1]) Andere Angaben über die stoischen Eintheilungen der Ethik finden sich bei Seneca (Ep. 89), Arrian Diss. Epictet. III., 2; II., 17; III., 12). Stobäus (Eclog. eth. II., 1).

[2]) Andere Anwendungen der Unterscheidung von Elementar- und Methodenlehre auf die Moral sind die Unterscheidungen von Moral und sittlicher Klugheitslehre — Moral und Erziehungslehre.

als integrirende Theile des vollständigen Systems angegeben. Diese Eintheilung wurde auch in den mittelalterlichen Schulen festgehalten, und der sogenannte politische Theil größtentheils unter dem Capitel de jure et justitia untergebracht. Die später erfolgende Herausbildung des Naturrechtes als besonderer Wissenschaft aus dem Kreise der ethischen Disciplinen führte zu einer schärferen Begränzung des der Moral mit Rechts- und Gesellschaftslehre gemeinsamen Inhaltes. Von einer gänzlichen Ausscheidung desselben aus der Moral konnte dort überall keine Rede sein, wo man die Moral nicht bloß als Tugendlehre, sondern auch als Pflichtenlehre behandelte. Namentlich pflegte die theologische Moral einen großen Theil aus dem bürgerlichen Privatrechte und aus dem kirchlichen Rechte mit sich zu führen; einige dieser Theologen, ein Dominicus Soto, Molina, Ledesma, Lessius, Suarez u. A. lieferten auf Grund der Thomistischen Doctrin treffliche Abhandlungen über mancherlei später dem Naturrecht überwiesenen rechtsphilosophischen Materien. Was man der philosophischen Ethik als Lehrstoff zuzuweisen habe, blieb lange im Unklaren. Bei den Deutschen herrschte von Pufendorf bis auf Wolff die Ansicht vor, daß sie nur vornehmlich denjenigen Theil der Moral, welchen die Alten die Politik genannt hatten, in sich aufzunehmen habe. Die Lehre von den Selbstpflichten wollte man, weil zusammenhängend mit der sittlich-religiösen Selbstvollendung, der theologisch-christlichen Moral überlassen. Wolff hingegen zog neben den Pflichten gegen den Mitmenschen auch bereits die Pflichten gegen Gott und sich selbst in den Bereich der philosophischen Moral. Die neuere pantheistische Philosophie konnte nach ihrer ganzen Haltung und Richtung diesem neuzugewachsenen Lehrstoffe der Ethik nur eine höchst untergeordnete Bedeutung zuweisen; specielle Pflichten gegen Gott gab es für sie nicht, und die sittliche Sorge um das persönliche Selbst als solches stand ihr tief unter der Rücksicht auf das sociale Moment der sittlichen Lebensführung. Von dieser Anschauung vermochte auch ein J. H. Fichte noch nicht sich vollständig los zu machen, und meint, daß in dem philosophischen Sittlichkeitsbewußtsein der Neuzeit jedenfalls der Schwerpunkt auf das sociale Moment des Ethos falle. Sollte es sich wirklich so verhalten, so wäre hiemit bewiesen, daß die theologische Ethik und Ascetik, die das Streben nach persönlicher Selbstvollendung so dringend einschärft, dasselbe

aber zugleich im unlöslichen Zusammenhange mit der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Mitwelt auffaßt, ein ungleich vollständigeres, wahreres und tieferes Bewußtsein vom Sittlichen habe, als diejenige philosophische Ethik, welche sich schlechthin an die Stelle der theologischen setzen will. Diese braucht übrigens keine so exclusiven Ansprüche zu machen, und anerkennt gerne, daß neben der vom Offenbarungsbewußtsein ausgehenden Darstellung des Reiches der Sittlichkeit auch eine vom menschlichen Selbst- und Erfahrungsbewußtsein ausgehende, d. h. anthropologisch fundirte Ethik möglich sei, die bei einer richtigen Erfassung und Analyse der Idee des Menschen von selbst auf Postulate kommen muß, durch welche sie sich mit der theologischen Ethik begegnet und in dieselbe hinüberleitet [1]) während umgekehrt diese, die theologische, wofern sie speculativ verfährt, nicht umhin kann, den gesammten Lehrinhalt der philosophischen Ethik in sich aufzunehmen, nur daß sie denselben nicht, gleich der philosophischen, auf analytischem Wege gewinnt, sondern auf synthetische Weise ableitet, indem sie von dem ihr angehörenden Centralgedanken des in Gott erneuerten Menschen ausgehend sich über alle Gebiete und Sphären seines Dasein und Wirkens in Zeit und Welt verbreitet, um sie alle in das ideal verklärende Licht des in Gott zu erneuernden Menschenthums zu rücken.

---

[1]) Unter dieser Voraussetzung erklären wir uns vollkommen mit der Definition einverstanden, welche Chalybäus von der (speculativen) Ethik gibt: „Die Ethik ist die Wissenschaft von der sittlichen Entwickelung des Menschen, wie dieselbe der Idee nach vor sich gehen soll; oder von der Art und Weise, wie der Mensch seine Bestimmung, die vollendete Freiheit, welche die positive oder die Weisheit ist, erreichen kann und soll unter Voraussetzung der absoluten weltbeherrschenden Weisheit Gottes und im Hinblick auf das Ziel vollendeter Heiligkeit und Seligkeit" (System der specul. Ethik. Leipzig 1850, Bd. I., S. 105).

Druck von Jacob & Holzhausen. Wien.

Druck von Jacob & Holzhausen in Wien.

Werner, Karl,

Grundriß einer Geschichte der Moralphilosophie als Leitfaden für Vorlesungen

Wien 1859